المرتكزات القرآنية للفكر السياسي الإسلامي

محمّد كاظم حسين

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين محمّد وعلى آله الطاهرين.

مقدمه: لقد سجل التاريخ الإنساني خروج امة ذات عقيدة راسخة، وفكر متجدد، وحضارة شامخة، وانطلاقة واسعة، بيدها دستور الحياة تحمله لبني الإنسان، لتملأ البشرية جمعاء هداية ونوراً ورحمة ومحبة، فتغير بهذه الأمة وجه الإنسانية الشاحب، وسَمَت بهذه العقيدة نفوس أفرادها، عندما رأوا كمال نظمها وصفاء معتقدها، فآمنوا وصدقوا، وأذعنوا وانقادوا، فبرزت لأول مرة في تاريخ البشرية حضارة، جمعت كل الحضارات، وأمة احتضنت كافة الأمم، ودستور انضوى تحت لوائه كل شرائح المجتمعات الإنسانية وطبقاتها، وبذلك كمل الإسلام في مبناه كما كمل في معناه.

ولا غرو إن الإسلام هو الامتداد الطبيعي للأديان السماوية الحقة، فـ(في تاريخ الفكر السياسي يلوح فصل مضئ من الفكر السياسي للأنبياء شكّل عاملاً مصيرياً مهماً في تاريخ العالم السياسي، جديراً بالتأمل والدراسة)[1]، فـ(هم عليهم السلام مَن بادر إلى إقامة الكيان السياسي، ليس على مبدأ القوة أو الصراع الطبقي، وإنما على أساس شرائع سماوية ذات مناهج أجتماعية، تنظم حركة المجتمع على وفق قواعد الحق والعدل،

وتوحد صفوفه في ظل قيادة رساليّة (الأنبياء)، وهذا ما يمكن تسميته بالدولة، وعليه يكون الترابط بين ظاهرة النبوة وظاهرة الدولة ترابطاً سببياً وزمنياً)[٢] فقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء، ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية، ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني، وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء من أهداف في هذا المجال من تنظيم اجتماعي[٣]. فالدعوة بحاجة إلى برامج وأيديولوجية موجهة ومنتظمة، لان كل مشروع أو تنظيم هو بنفسه عمل سياسي، فالهداية بمعنى التوجيه، والقيادة بمعنى إيصال جماعة إلى إيديولوجية وأهداف محددة ومرسومة من قبل، إنما هما الاصطلاح السياسي بنفسه.

فدراسة الأهداف السياسية للأنبياء وتحليلها وتفسير مرتكز الفكر السياسي الإسلامي،هي من أهم الأبحاث في هذا المجال،وكذلك بيان مدى العلاقة والارتباط بين السياسة والدين في إعطاء النتائج

لقد اعتمدت الأديان الإلهية ثلاثة أهداف مهمة وأساسية في إستراتيجية عملها وهي:

١- إقامة القسط وهداية المجتمعات البشرية نحو تطبيق العدالة.

٢- الدعوة إلى الحق، وإيجاد الارتباط البنّاء والمتين بين الإنسان وربه.

٣- السير نحو التكامل، قال تعالى: **(لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)**[٤].

وكل واحد من الأهداف السماوية وتعاليم الأنبياء، له ارتباط مباشر بقضايا السياسة، وهو لا يتحقق أبداً من دون أن يكون هناك فكر سياسي

منسجم ومنتظم، وفلسفة سياسية واضحة متكاملة. وعلى هذا، فان هداية الأنبياء هي بمعنى القيادة، وبذلك هي عمل سياسي محض.

وبما أن التكامل التنظيمي بين المجتمع والسياسة لا يتحقق إلا بوجود القانون المشرع والمُسير للنظام في مختلف جوانبه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها إذ (إن الدولة باعتبارها صورة من صور المجتمع السياسي كما يشترط لقيامها توافر العناصر الثلاثة ــ الشعب، الأرض، السلطة ــ فانه يشترط لكي يعد مجتمعاً سياسياً ما دولة أن يتوافر كذلك عنصر معنوي هو أن تكون السيادة في هذا المجتمع للقانون)[٥]، وقانون بهذه الأهمية لا بد أن يكون دقيقاً لا يختل توازن المجتمع حال تطبيقه ولا تتعارض ظروف الأمة مع فقراته وبنوده أو نصوصه وأحكامه في كل عصر ومصر وتاريخ البشرية يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك إن الوحي الإلهي هو القانون الوحيد الذي يستطيع تحقيق أهداف البشرية عبر رسالات السماء المتلاحقة والمتتابعة، والشواهد القرآنية على ما تقدم كثيرة إذا علمنا إن أول كائن بشري أكدته الحقائق هو سيدنا آدم عليه السلام أبو البشر قال تعالى: (**إني جاعل في الأرض خليفة**)[٦]، فـ(الخلافة المذكورة إنما كانت خلافة الله تعالى، لا خلافة نوع من الموجود الأرضي كانوا في الأرض قبل الإنسان وانقرضوا ثم أراد الله تعالى أن يخلفهم بالإنسان كما احتمل بعض المفسرين)[٧] وبما إن الفرد لا يستطيع أن يعيش بمنأى عن الجماعة فهو مدني بطبعه كما إن حياة الجماعة لا تتحقق إلا بالنظام وهو جوهر الاستخلاف المقصود من الخلقة فهي دورة تكاملية التكامل فيها ــ كما يقول الشيخ شمس الدين ــ: (بين عالم الغيب وعالم الشهادة وبين عالم الجماد وعالم الحياة وبين الطبيعة والإنسان وبين شأن الدنيا وشأن الآخرة وبين الالتزام الأخلاقي والالتزام القانوني الحقوقي والالتزام السياسي لدى الإنسان المسلم)[٨].

(على الرغم من الجهود التي بذلها الباحثين في الفكر السياسي في الغرب لفصل علم السياسة والفكر السياسي عن الفكر الديني، وقد ارتكبوا بذلك العزل جُرماً لا يغفره الدين ولا السياسة على الإطلاق.)[٩].

ونؤكد ذلك إذا علمنا إن تعريف السياسة بـ(علم الدولة) والسياسة لغة: القيام بشؤون الرعية، واستخدام العرب لفظة السياسة بمعنى الإرشاد والهداية[١٠].

وقد حاول البعض في عالمنا أن يُوهم نفسه والآخرين في إن سبب التخلف والهزيمة هو القرآن، وهذه مغالطة ما بعدها من مغالطة، فقد ذُكر إن حواراً وقع بين الرئيس الباكستاني أيوب خان وبين الرئيس المصري جمال عبد الناصر، بدأ بتساؤل طرحه الرئيس الباكستاني حول سبب تخلف الشعوب الإسلامية، وكان ردّ الرئيس عبد الناصر إن التخلف له أسباب معروفة من سوء توزيع للثروة وسوء استغلال الموارد ونهب استعماري دام عشرات السنين، ولكن الرئيس الباكستاني عاد يسأل لماذا الشعوب الإسلامية بوجه خاص؟، وعندما مضى الرئيس عبد الناصر يشرح الأسباب التي ذكرها سارع الرئيس الباكستاني إلى القول: لا سيادة الرئيس، إن هناك خطأ ما عند المسلمين، خطأ في الإسلام ذاته، خطأ في الكتاب، ويقصد القرآن الكريم[١١].

ولا عجب في ذلك، فالحكام الذين أرادوا من أبناء الأمة أن يحملوا القرآن معهم فقط عندما يذهبون إلى المقابر أو إلى المساجد وان لا يقرأوه إلا على الأموات وليس على الأحياء، هذه الأمة لن تفلح في حياتها وهؤلاء الحكام لن يحصدوا سوى الهزيمة.

فالقرآن يضع بين أيدي العاملين منهجاً للعمل السياسي مبنياً على رؤى وحقائق عقلية وموضوعية، وكذلك يضع بين أيدي العاملين منهجاً

لإرساء دعائم التقدم في الأمة، على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي، وبالتالي يضع بين أيدي الأمة منهجاً لإقامة الحكم الإسلامي الذي بات هدفاً منشوداً لجميع أبناء الأمة والذي أصبح السبيل الوحيد أمام الأمة لحل جميع مشاكلها ومعضلاتها.

وقد كُتبت دراسات كثيرة في هذا الميدان لأساتذة كبار، إلا إن قلة من هذه الدراسات اتخذت من النص القرآني مادة أساسية في التفكير السياسي، ونحن نتفق مع الدكتور محمّد ضياء الدين الريس في إن التفكير السياسي المتداول اليوم هو إما إغريقي أو روماني[١٢]، حتى بلغ الأمر (إننا نجد من يصدر حكماً عاماً، مؤداه أن الفكر السياسي ما هو إلا انعكاس لمفاهيم الفرس واليونان السياسية، بل إن هناك من اعتبر الفكر السياسي الإسلامي في مجمله منقولاً عن أصول يونانية، ولا يوجد شئ يعرف بالفكر السياسي الإسلامي مستقلاً عن هذا)[١٣] فكان لا بد وان ندخل القرآن الكريم كمصدر للفكر السياسي وليس كمصدر إضافي على الفكر الإغريقي و الروماني.

ومن بواعث اختيار البحث أيضاً أن لحظنا بعض الباحثين من يرى: (إن القرآن الكريم لم يتعرض بصفة مباشرة إلى مفاهيم ذات طابع سياسي واضح، وبالتالي فانه لا يمكن أن يرجع إلى القرآن الكريم لبناء تصور سياسي مركز على هذه المفاهيم بالذات، إذ الدلالة المفهومية لهذه الألفاظ غير واردة في الآيات الكريمة)[١٤].

وقال آخر: (عبثاً نبحث مع ذلك القرآن عن أحكام، أو حتى إشادات وإشارات، تصلح لان يستخلص منها دستور نموذجي للدولة الإسلامية، فالكتاب الذي انزل (هدى للمتقين) يلزم الصمت بصدد هذه النقطة..)[١٥]؛ وأضاف (إن القرآن لم يعين أي نظام سياسي ودستوري)[١٦].

ورأيهم إن الأديان السماوية لم تتكلم عن السياسة (إذ تعتبرها من العوارض التي لا تبالي بها الدعوة الروحانية، وهذا هو الموقف المشترك للأديان الكتابية الثلاث)[١٧] على حسب رأيهم.

وكذلك لحظنا ما يثيره الباحث محمّد أركون من دعوة جديدة للفكر في الشأن السياسي الإسلامي في بُعده النظري والمفهومي، وبعبارة أدق في ما يتعلق بالفكر السياسي الإسلامي أو الفكر السياسي في الإسلام، إذ هو يعتقد إن الفكر السياسي في الإسلام عجز عن تحقيق ما قام الفكر الأوربي الحديث بتحقيقه وانجازه على مستويي الفكر (النظري) والواقع (الممارسة)[١٨].

في حين إن الباحث يرى (إن السياسة ومفاهيمها هي إحدى العلوم والمفاهيم الدينية التي تكفلت بتخطيطها ووضع ضوابطها الشرائع والكتب الإلهية ـ كما تقدم ـ، وقد تكفل كثير من العلماء والمفكرين الإسلاميين بمعالجة وتثبيت هذه النسبة وبيان إن الأديان بنسبة العلوم والضوابط السياسية للمعطيات والهبات الإلهية أمر واجب الاعتقاد به.)[١٩].

وان نظرة فاحصة إلى أصول وتعاليم الإسلام الثلاثة: الإيديولوجية والشريعة والأخلاق، تكشف بنفسها عن وجود هذه العلاقة المبدئية العميقة التي لا تنفك بينها، وإذا نظرنا إلى محتوى وطبيعة القضايا الدينية والسياسية، لا يبقى مجال للشك في إن العلاقة بين الدين والسياسة في القرآن الكريم هي علاقة منطقية ماهوية، وان كلاً منهما يلازم الآخر ولا يمكن أن ينفصل عنه، وبتعبير آخر، هذه العلاقة كمبدأ وركيزة أساسية عامة في الفكر الإسلامي السياسي أمر لا يمكن إنكاره ولذلك (فالمنظر السياسي إذا كان مسلماً صادقاً تُمثل الآيات القرآنية بالنسبة له حقائق واقعية تُعد من ركائز نظريته؛ وتلك الآيات القرآنية قد تتضمن بيانات تاريخية، أو نُظماً اجتماعية، أو قيماً أخلاقية، أو معتقدات إيمانية، ولكنها

تؤخذ بمجملها حقائق منزلة لا تتجاوز التشكيك في صحتها.)[٢٠] .كما سوف يتضح من حنايا هذا البحث إن شاء الله تعالى.

من هنا جاء هذا البحث معتمداً بالدرجة الأولى على النص القرآني، وعلى السنة المبينة لهذا النص وعلى آراء المفسرين والفقهاء، الذين ارتكزوا في آرائهم على القرآن الكريم.

فكان البحث من ستة مطالب تمثل ـ بحسب تتبع الباحث ولا يدعي فيها الحصر البتة ـ ست ركائز قرآنية هي بمثابة مبادئ عامة للفكر السياسي الإسلامي وعلى النحو التالي:

المطلب الأول: الاستخلاف

المطلب الثاني: الأخلاق

المطلب الثالث: العدل والمساواة

المطلب الرابع: الحرية

المطلب الخامس: الشورى

المطلب السادس: المسؤولية العامة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

وخاتمة للبحث .

المطلب الأول: مرتكز الاستخلاف:

خلق الله سبحانه الإنسان وميزه عن سائر المخلوقات، إذ اختاره خليفتهُ في الأرض، ليكوّن مجتمعاً إنسانياً، تتوفر فيه عوامل الحياة الفضلى، والعيش الرغيد، حيث السعادة، والخير، والكرامة، لان النزعة الإنسانية أصيلة ومستقلة في الإنسان، وليست مجرد انعكاس عن حياته الحيوانية. وهو لهذا يتطلب لوجوده مجتمعاً حياً متكاملاً ينسجم مع متطلبات مسيرته الحياتية، والمقتضية حرية الروح، واستقلالها، وعدم الظلم والاضطهاد، فالمسيرة دوماً ـ حين يراد لها النمو

التكاملي ـ عليها أن تتجه نحو كمال القيم الإنسانية الهادفة تبعاً للتطور الزمني الذي يتفاعل مع الحياة الإنسانية، فان إنسانية الإنسان واقع أصيل مستقل متكامل يؤثر في الجوانب المادية، كما يتأثر بها، والذي يُقرر المصير النهائي للإنسان هو تكامل جانبه الإنساني الأصيل، لا تكامل وسائل الإنتاج.

لذا فواقعية إنسانية الإنسان الأصيلة هي التي تستمر في حركتها، وتطور كل شؤون الحياة بما في ذلك وسائل الإنتاج، لا العكس.

ومن أجل هذه الإنسانية، سخر الله للإنسان كل مقتضيات الحياة. قال تعالى: (.. **وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار، وسخر لكم الشمس والقمر دابين، وسخر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه، وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار**)[٢١].

فالمجتمع الإنساني الذي يحتاج إلى مقومات الطبيعة الحياتية يحتاج إلى جانبها أيضاً مواهب وجود إنسانه، كانسان عليه أن يتحرر من أغلال نزعاته الحيوانية، ويُهيئ القدرات للسيطرة عليها، واستغلالها لتوجهها إلى صلاحه، وبناء مجتمعه، لأنه سبحانه أختاره ليكون خليفته في الأرض: (**هو الذي جعلكم خلائف في الأرض**)[٢٢].

والخلافة بمعناها الدقيق: تحمل الإنسان مسؤولية الرعاية والقيادة لبني الإنسان في هذه الأرض، وما يتعلق بها من قبل الله سبحانه أو(عبارة عن طوعية لله بالتزام هديه وشرائعه ينشأ عنها ضبط للسلوك الإنساني في علاقته مع الله بالكون والمخلوقات بحيث تسير الحياة الإنسانية ضمن إطار الصلاح)[٢٣].إذ الخلافة النيابة عن الغير أما لغيبة المنوب عنه، وأما لموته، وأما لعجزه؛ وأما لتشريف المُستخلف. وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أولياءه في الأرض[٢٤].

وهنا يقول السيد محمد باقر الصدر: (وهذا يُعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة، وهو إن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم، وقيادة الكون، وأعماره اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله)[٢٥]، إذ يقول سبحانه: (**أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنكم ألينا لا ترجعون**)[٢٦] وهذه الآية

الكريمة توضح صراحة إن الإنسان يتحمل مسؤولية الخلافة الراشدة، والقيادة الأمينة للأمة في هذا الكون، وان المنشود للإنسانية في هذا الكون الكمال الإنساني، والذي يمثل السيطرة والتحكم في محيطه، والاستقلال التام من العبودية والاضطهاد الذي يمارسه الإنسان المتوحش، والمنحرف عن الصواب.

فاقتضت حكمت الله أن يتحقق الاستخلاف بظهور الحق وانتصار الصالحين وتمكينهم من كل دورة من دورات الصراع بين الحق والباطل وان تكون العاقبة للمتقين، وان يؤول الاستخلاف إليهم: قال تعالى: (**فان تولوا فقد أبلغتكم ما أرسلت به إليكم ويستخلف ربي قوماً غيركم**)[٢٧]، وفي آية أخرى: (**وان تتولى يتسبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم**)[٢٨]. وذلك بان (يكونوا سامعين مطيعين له ولأوامره)[٢٩].

وقال تعالى: (**وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف من قبلهم ولنمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني ولا يشركون بي شيئا**)[٣٠] .

تُبين هذه الآية الكريمة عوامل الاستخلاف التي إذا التزم بها المسلمون تحقق لهم الاستخلاف والتمكين، وتلك العوامل هي الإيمان والعمل الصالح بكل شموله، وهي سُنة ثابتة للمسلمين ومن قبلهم من الأمم الأخرى، وذلك الاستخلاف موجب لتمكين الدين وشيوع الأمن بعد الخوف، وذلك جزاء على خالص العبادة.

ويؤكد تلك الأهمية في الاستخلاف ما يُشير إليه أبن عاشور إلى إن في قوله تعالى: (**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولا**)[٣١] إن فيها إيماء إلى حاجة البشرية في إقامة نظام حكم (خليفة) للفصل بين الناس[٣٢] وذلك لتعمير الأرض، وإحداث النظام الذي يستقيم به أمر العالم، ومعاش الناس في الأرض، وحمل الإنسان المسؤولية التي عجزت عنها الموجودات الأخرى.

فالأمانة مسؤولية تترتب على ما أوتيه من عقل وفهم، وسمى هذا أمانة لأنها واجبة الأداء، ولعظم شان هذه الأمانة إنها لو عرضت على الأجرام السماوية وغيرها، على فرض إنها ذات إدراك وشعور، لامتنعن عن حملها، والإباء هنا

عبارة عن عدم الاستعداد لحملها، وفسرت الأمانة أيضاً بالحرية، حرية الإرادة، كما فسرت بالعقل وبالتكليف[٣٣]؛ و(لكن يتضح من خلال أدنى دقّة إن هذه التفاسير لا تتناقض مع بعضها، بل يمكن إدغام بعضها في البعض الآخر، فبعضها أخذت جانباً من الموضوع، وبعضها الآخر كلّه.)[٣٤] فالإنسان أعظم من الطبيعة، لطبيعته العقلية وكرامته الأخلاقية، ولكنه قد يخطئ في حمله لها، ولذلك وصف بالظلم والجهل، لما يعرض له من هفوات بسبب تغلب هواه على عقله، وشهواته على عفته، ووضع القرآن الإنسان في منزلة العبودية، فهو مخلوق، الغاية من وجوده عبادة الله تعالى: (**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**)[٣٥]، كما جعل له منزلة الخلافة.

ونلحظ في جملة صفات هذا الخليفة الذي تؤهله للخلافة فيما أوجزه الراغب الأصفهاني حين ذهب إلى انه لا تصح خلافة الإنسان إلا بطهارة النفس باستعمال التعلم، والعفة، والصبر، والعدالة، هذا مبدأ الطهارة، وغايتها الحكمة، والجود، والحلم، والإحسان، فبالتعليم يتوصل إلى الحكمة وبالعفة يصل إلى الجود، وبالعدالة تستقيم الأفعال، وهذا ما يمثل المكرمة السياسية التي يستحق بها خلافة الله، فالخلافة تستحق بهذه المكرمة السياسية ويتحقق ذلك بتحري مكارم الشريعة، والسياسة سياستان: سياسة الإنسان لنفسه، وسياسته لغيره، من ذويه ومجتمعه، ورأس المكارم الإسلامية هي مكرمة التقوى في قوله تعالى: (**إن أكرمكم عند الله اتقاكم**)[٣٦]، فمن كان طاهر النفس كان صالحاً لخلافة الله، وصار من الربانيين. لان الخلافة هي الاقتداء به على قدر طاقة البشرية، في تحري ما تدل عليه أسماؤه وصفاته، ومن لم تطهر نفسه، لم يطهر قوله، ولا فعله[٣٧].

ويشتمل استخلاف الإنسان في الأرض – كما ذكر بعض الباحثين – على علاقتين هما وجهين لعملة واحده وهي الخلافة أو الاستخلاف أما العلاقة الأولى فهي (بين الإنسان وربه .... تتمثل في الخضوع والطاعة والاستجابة واستسلام الخليفة لمن استخلفه، أو هكذا يجب أن تكون، وبكلمه واحدة نعبر بها عن هذه العلاقة نقول: إنها عبودية أما العلاقة الثانية من علاقتي الخلافة، فانه تتمثل في سيطرة الإنسان الخليفة وهيمنته واستغلاله وحاكميته وتسخيره لكل ما استخلفه الله علية ، إي لكل ما في الأرض وما عليها، وما في باطنها من أشياء وأحياء .. وبكلمه واحدة نقول: إن الإنسان سيد عليها، إي إن هذه العلاقة تسمى سيادة، فالخلافة: عبودية وسيادة)[٣٨] .

كما إن هذه السيادة لا تتأتى للإنسان في وضعها الصحيح لا بتحقيق العبودية لله (فإذا لم يحقق الإنسان عبودية لله فانه يضيع سيادته في الأرض: لأنه إذا لم يحقق عبوديته لله وحدة، فانه سيسقط بالضرورة في عبوديته لغير الله ومن ثم يفقد سيادته على هذا الغير، وإذا لم يحقق الإنسان سيادته في الأرض، فانه بالتالي يصعب علية أن يكون عبد لله – عز وجل – وحده، والمثل الواضح على هذا هو الوثني الذي يتوسل إلى الله بأحياء أو أشياء ماديه، فان هذا التوسل أو التزلف بها إلى الله هو المانع الأول والحقيقي لسيادة الإنسان عليها مادام يعتقد إنها أفضل منه واقرب إلى الله ﷻ فكيف يمكن أن يسخرها لنفسه؟ وهذا التوسل شرك بالله ﷻ ومن ثم فالشرك والكفر فقد للسيادة... وفقد للعبودية ... والتوحيد تحقيق للسيادة ... وتحقيق للعبودية: لان معنى إفراد الله بالعبادة استعلاء الموحد على كل ما سوى الإنسان في الأرض،وهذا معنى السيادة)[٣٩].

وبهذا تتضح أهمية الاستخلاف، وانه هدف مهم من أهداف الفكر السياسي في القرآن الكريم يقترن بهدف تحقيق العبودية، وان (استخلاف الإنسان في الأرض من أهم الأصول الاعتقادية للحضارة الإسلامية، فإذا كان التوحيد الإسلامي هو إفراد الله بالالوهيه والربوبية، فان (الاستخلاف) هو التطبيق العملي للتوحيد الإسلامي على جميع المستويات المختلفة للفعل الإنساني: الفردية والاجتماعية والتاريخية، بل وعلة مستوى الإنسان كنوع من أنواع الخلق ... لذلك فالاستخلاف هو الجانب الإنساني للتوحيد الإسلامي، ومن ثم اختلفت – بالضرورة – الحضارة الإسلامية – بمقتضى هذا الأصل عن سائر الحضارات المخالفة لها ،وبخاصة الحضارة الغربية المعاصرة التي تقف عقدياً وتشريعياً على النقيض من الحضارة الإسلامية التي تعتبر بحق هي الحضارة الإنسانية الصحيحة الحقة اللائقة بالإنسان بوصفة إنساناً) [٤٠].

من خلال مفهوم الاستخلاف وأهميته يتضح أيضاً انه على نوعين اثنين، احدهما: استخلاف عام لجميع البشر، والآخر: استخلاف خاص بالمؤمنين، و(نستطيع أن نميز بين نوعين من أنواع الخلافة: خلافة كونية يشترك فيها الناس جميعاً، وخلافة شرعية خاصة بالمؤمنين وحدهم) [٤١]، فالخلافة الشرعية (هي التي ينبغي أن تمسك بزمام الخلافة الكونية لتضبط حركتها ،ولتوجهها إلى طريق الخير) [٤٢].

ونستخلص أيضاً مما تقدم الخصائص العامة للاستخلاف في الفكر السياسي الإسلامي فهي:

- تُعدُّ مرحلة الاستخلاف نتيجة لبناء اجتماعي مُتدرج.
- تُعرف مرحلة الاستخلاف بأنها المرحلة التي يُستخلف فيها قوم يحملون الإسلام منهجاً، ويقومون بتطبيقه في حياة الناس.
- لا يكون الاستخلاف حقيقة إلا بعد البداية بالنفس من لدن القوم المُستخلَفين.
- الوضوح الدعوي يُلازمه الصبر على إيذاء الآخرين للدُّعاة إلى الله تعالى أساس في تحقيق الاستخلاف.
- استنفار قوى الباطل لُمواجهة الحق بُرهان وعلامة واضحة على نصاعة الحق واستحقاق لمنزلة الاستخلاف.

كل ذلك إن الإنسان يحتل موقعاً سامياً جداً بحيث يستطيع أن يكون حامل رسالة الله العظيمة، ويسوس الكون بفكر القرآن الكريم وهو ما أراد له خالقه،وكيف انه إذا ما جهل قيمه الحياتية ذلك الإنسان والوجودية وانحرف عن غايات مبادئ الفكر السياسي القرآني سيظلم نفسه غاية الظلم، وينحدر إلى أسفل سافين!.

المطلب الثاني: المرتكز الأخلاقي:

لا يشك اثنان بان الدين، باعتباره قيمة أخلاقية، ومنهج حياة، قد نزل من قبل الباري ﷻ، لتنظيم الحياة البشرية على وجه الأرض .. فقد كان الناس امة واحده، تعيش على البساطة، والفطرة السليمة، وكان الاختلاف لا يشكل بُعداً على البساطة في حياتها.. وبقيت الأمور بهذا الشكل حتى تطورت الحياة وتعقدت، وبدأت الخلافات تدبّ في جسم المجتمع البشري، وكانت الخلافات في أمرين، خلاف في أمر الدنيا والحياة.. وهو أمر طبيعي حيث تتباين الأفكار والأمزجة ووجهات النظر والمصالح بين إنسان وآخر،وخلاف في أمر الدين والعقيدة، وهذا ما يولد خطين..خط الهدى،وخط الضلال،وهو الذي يفصل البشرية إلى معسكرين،كل منهما يتحرك في مواجهة الآخر

وقبل الولوج في صلب الموضوع نلحظ إن لفظة خلق جاءت ، وصيغها المختلفة، في أمهات معاجم اللغة العربية، فقد أورد ابن منظور، هذه اللفظة بصيغ عدة، منها:

الخِلْقة (بكسر الخاء، وسكون اللام)، بمعنى الفطرة، والخُلُق (بضم الخاء واللام)، بمعنى الطبيعة، وفي القرآن الكريم: (**وانك لعلى خُلُق عظيم**)[٤٣]، والجمع أخلاق، لا يكسر على غير ذلك، والخَلْق (بضم الخاء وسكون اللام)، والخلق (بضم الخاء واللام)، اللفظتان بمعنى السجية والطبع والدين[٤٤]، والسجية، هي ما خلق عليه من الطبع وحقيقة الخلق إنها صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة، وأوصافها، ومعانيها، ولهما – أي حقيقة الخلق (صورة الإنسان الباطنة)، و(صورة الإنسان الظاهرة) – أوصاف حسنة وقبيحة والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة[٤٥].

وتوضيح ذلك إن (الخَلق والخُلق) عبارتان مستعملتان معاً، يقال: فلان حسن الخَلق والخُلق – أي حسن الظاهر والباطن – فيراد بالخلق الصورة الظاهرية ويراد بالخُلق والصورة الباطنية وذلك لان الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة، ولكل واحد منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة، فالنفس المدركة بالبصيرة أعظم قدراً من الجسد المدرك بالبصر، ولذلك عظم الله أمره بإضافته إليه إذ قال تعالى: (**إني خالق بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**) فنبه على إن الجسد منسوب إلى الطين، والروح إلى رب العالمين، والمراد بالروح في هذا المقام واحد)[٤٦].

وتجدر الإشارة إن هنالك ثلاث كلمات مهمة في فلسفة الأخلاق،يمكن أن يوصف بها فعل ما،وهي:

١- كلمة (أخلاقي): عندما اصف الأمانة أو الصدق أو الأخلاق، مثلا بأنها فعل أخلاقي.

٢- كلمة (غير أخلاقي): عندما اصف الخيانة أو الكذب أو السرقة، مثلا، بأنها فعل غير أخلاقي.

٣- كلمة (لا أخلاقي): عندما اصف السلوك أو الأشياء عموما، بأنها تخرج عن دائرة الأخلاق، وفي هذا الصنف الأخير يقع كل سلوك الحيوان وأفعاله، ومن ثم فلا يجوز وصفها بخير أو شر، وبأنها فضيلة أو رذيلة (٤٧).

وبما إن علاقة الإنسان بالإنسان لابد منها، إلا إن لكل المعسكرين المتقدمين الذكر له فيها وجه نظر وسلوك معين، اكتفينا بهذا المطلب على بيان هذه العلاقة من وجه المعسكر القرآني التي لا تخلو من وجهتين، أما علاقة الإنسان المؤمن بالآخر المؤمن، أو الإنسان المؤمن بالآخر من غير المؤمن، ويمكن أن نجمل هذا الكلام بقول الإمام علي ﷺ في سياسة المجتمع الإنساني في:(**إنهم صنفان إما أخٌ لك في الدين وإما نظيرٌ لك في الخلق**)(٤٨).

والإنسانية في المفهوم القرآني ارتقاء إلى الدرجة التي تؤهله للخلافة في الأرض واحتمال تبعات التكليف وأمانة الإنسان، لأنه المختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز، مع ما يُلابس ذلك كله من تعرض للابتلاء بالخير والشر، وفتنة الغرور بما يحس من قوته وطاقته، وما يزدهيه من الشعور بقدَرِه ومكانته في الدرجة العليا من درجات التطور ومراتب الكائنات.

فعدَّ القرآن الكِبرَ والعُجب والتسلط والتعدي على حقوق الآخرين ذنباً عظيماً قد يصل إلى حدّ الشرك؛ بل إن له جذوراً تمتد إلى الشرك، الذي هو منشأ الانحطاط الخُلقي من حيث ارتكاب الظلم والجرائم ضد الإنسانية، والطغيان والمواجهة مع الله ومع البشرية.

ومنها التكبر الذي هو في النظرة القرآنية صفة تظهر في أي إنسان أو مجتمع. فهي على رغم كونها قيمة إلهية عالية، لكنها إذا اتصف بها الإنسان تنقلب إلى رذيلة، وتكون ضد القيم والمبادئ وضد البشرية.

والاستكبار ليس له موطن حق أبداً، بل ينتج عن الأهواء النفسية والرغبات والشهوات الشيطانية، وهو اكبر خطر يهدد الحياة السياسية وأمن الشعوب والمجتمعات البشرية؛ إذ يحوّل العمران إلى خراب وركام، ويقضي على نسل البشرية، إذ إن غلبته تعني إخضاع كافة الإمكانات والقوى والقيم والمبادئ البشرية لخدمة الأهواء والأغراض النفسية والشهوات الشيطانية، بما (عظم شانهم في نظر أنفسهم، فاستكبروا وطغوا طغياناً كبيراً، لقد تضخم شعورهم بأنفسهم حتى شغلهم عن تقدير القيم الحقيقية ووزنها وزناً صحيحا، لقد عادوا ما يحسون إلا أنفسهم وقد كبرت في أعينهم وتضخمت وعظمت) [٤٩]، فتضطر الأمة المستضعفة إلى إن تطيع المستكبرين وتلبي أوامرهم: قال تعالى: (**ثم بعثنا من بعدهم موسى وهارون إلى فرعون وملأه بآياتنا فاستكبروا وكانوا قوماً مجرمين**) [٥٠].

وقال سبحانه: (**لقد استكبروا في أنفسهم وعتو عتواً كبيرا**) [٥١].

وقال تعالى: (**قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون**) [٥٢].

في حين نلحظ في الفكر السياسي الآخر (إن البنيان والمشكلات السياسية لا ترتبط بأي رباط مشترك مع بنيان الأخلاق ومشكلاتها، وعندهم إن الأخلاق والسياسة لا تنتميان إلى نظام واحد وان القرارات والحلول السياسية مستقلة عن التسويغات الأخلاقية) [٥٣].

وهذا بالتالي لا يعدم السياسة من الانحراف أما انحراف في الغاية والهدف أو شبهة في الوسائل والآليات ، وبطبيعة الحال إن نتائج (هذا اللبس تصدر دوماً فكرة إمكان حدوث تعارض أخلاقي بين الوسائل والغايات) [٥٤].

ونلحظ تبرير ذلك جلياً في فلسفة نيقولا ميكافيلي حيث يرى إن القواعد العامة لكل سلوك سياسي: في إن على السياسة إن تتصرف دوماً كما لو إن البشر كانوا على الدوام خبثاء أشرار في إن القوة ضرورية لنجاح المشاريع السياسية[٥٥].

في حين نلحظ إن القرآن ليس عملاً فلسفياً، بمعنى انه ليس ثمرة فلسفية، وهو لا يستخدم طُرق الاكتساب الفلسفي، بالإضافة إلى انه لا يتبع كذلك طُرق التعليم التي يتبعها الفلاسفة، وهي طرائق المنهج العقلي، التي تقوم على: (التعريف، والتقسيم، والبرهنة، والاعتراضات، والإجابات)؛ وهي كلها أمور متلاحمة دون جدال، ولكنها لا تؤثر إلا على جانب واحد من النفس، وهو الجانب العقلي، على حين إن للقرآن منهجه الذي يتوجه إلى النفس بأكملها؛ فهو يقدم إليها غذاءً كاملاً، يستمد منه العقل، والقلب، كلاهما ،نصيباً متساوياً[٥٦].

وعليه - كما يرى السيد محمّد باقر الصدر﵀ - إن علاج الأزمة يكمن في تحويل الإنسان من فريسة لحركة التأريخ إلى موجه لتلك الحركة عن طريق ربط الإنسان بالقيم الأخلاقية ذات المصدر الإلهي.[٥٧]

ومن كل ما تقدم كانت دواعي هذا المبحث وصيرورته، ومكامن أهميته في الدعوة إلى إبراز هذه العلاقة الإنسانية بين الإنسان والإنسان وفق الفكر السياسي القرآني، حيث إن نظرة سريعة إلى عالمنا الذي نعيش فيه تُبين لنا – أياً كان الاتجاه الذي ننظر إليه – إن منظومات القيم الأخلاقية في العالم تتفكك تفككاً متزايداً، ولا غرابة في ذلك، إذا ما تبينا إن اثر الأديان في العصر الحديث قد تراجع تراجعاً ملحوظاً، هذا أمر ينعكس بصورة مباشرة على منظومة الأخلاق في المجتمع، لان مصدر القيم الأخلاقية في الأصل هو الدين.

ولا نعني بهذا أن نعتقد إن الأخلاق في الفكر السياسي القرآني أخلاق دينية، بمعنى إن رقابتها توجد فقط في السماء، وان جزاءها فيما وراء الموت، إذ إنها تخول هذه الصلاحيات في نفس الوقت لقوتين مؤثرتين أيضاً هما: الضمير الأخلاقي، والسلطة الشرعية، وليس ذلك فحسب، بل إنها تكلف كل فرد في الأمة أن يحول بكل الوسائل المشروعة دون انتصار الرذيلة والظلم. كما نلحظ ذلك من حنايا هذا المطلب.

وتبقى حقيقة أخيرة في غاية الأهمية، وهي إن لا شئ يؤلّف بين قلوب الناس غير الإيمان بالله سبحانه، فلا الأموال، ولا الهدايا، ولا الملذّات، ولا الكتابات، ولا الدعايات، تؤلف القلوب، كما يؤلّفها حُبّ الله وابتغاء مرضاته.. فالماديات لا تدخل إلى صميم القلب، وأعماق النفس، لتعمل عملها كما يفعل الإيمان.. فالإيمان وحده هو الذي يؤلف القلوب، ويجعلها مترابطة بحبل الله.. كما يقول تعالى: (.. **هو الذي أيدك بنصره، وبالمؤمنين، وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما الفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم**)[٥٨].

وبهذا نستطيع أن نستنتج قائلين لو افترضنا أن الإنسانية سوف تبقى أبداً، وأنها سوف تغير ظروف حياتها إلى ما لانهاية، فإننا نؤمل أن تجد في الخطاب القرآني أنّى تَوَجّهت – قاعدة لتنظيم نشاطها أخلاقياً، ووسيلة لدفع جهدها، ورحمة للضعفاء، ومثلاً أعلى للأقوياء.

وأدنى ما يمكن أن نقوله في الأخلاق القرآنية: إنها تكفي نفسها بنفسها – على وجه الإطلاق، فهي: (**أخلاق متكاملة**).

فجوهر المرتكز الأخلاقي القرآني للفكر السياسي الإسلامي يقوم على الأيمان بالله وحده لا شريك له وبما أمر به تعالى من قواعد لأدب النفس وقواعد السلوك للفرد والجماعة . فالأيمان بالله يتضمن بكل ما جاء به، وحين ينبع الخير من ضمير المؤمن ويتجرد من كل نوازع الأنانية وحب المنفعة وغرائز الشر الكامنة في النفس البشرية، يكون الدين سياج للأخلاق السياسية[٥٩]؛ وان رفض الاستبداد ومقارعة الاستكبار، بنفسه هو صفة أخلاقية تنشأ عن تهذيب النفس، ويمكن بالطبع اعتبارها حركة أخلاقية، إلا إن هذه هي خاصية الدين، فهو لا يفكك بين شؤون الحياة، ويوصل بعضها ببعض، ليوظفها في سبيل تكامل الإنسان.

ومن هذا نخلص إن (التزام الدولة الإسلامية في تعاملها داخلياً وخارجياً مكارم الأخلاق تكون أول دولة تلتقي فيها الشريعة بالأخلاق، ويقوم بداخلها المجتمع الفاضل الذي كان حلماً للفلاسفة والمصلحين الذين حاولوا تحقيقه دون أن يصلوا إليه،فجاء الإسلام ونجح في إقامة هذا المجتمع الراقي)[٦٠] مجتمع فكره السياسي مرتكز على الأخلاق، ولذلك نلحظ إن أغلب قادة النهضات والحركات الثورية في

تاريخه الإسلامي كانوا من العرفاء،ومن هنا نجد كثيراً من الفكر السياسي الإسلامي الأصيل مبثوثاً بين البحوث الأخلاقية القرآنية.

المطلب الثالث: مرتكز العدل والمساواة :

العدل والمساواة من المرتكزات الأساسية في الحياة السياسية الإسلامية لأنهما من المبادئ التي لا يصلح بدونهما أي نظام سياسي[١] .

والعدالة المطلقة – والمساواة التي هي صورة من صورها – سمة لازمة للمجتمع الإسلامي وخصيصة من خصائصه، ولا نغالي إذا قلنا أن المجتمع الإسلامي جسد روحه العدالة. ومن العدل تسوية الناس في حقوقهم وحرياتهم، فالإسلام يحرص على العدالة والمساواة ويدعو إلى انتشارها في كل زاوية من زوايا المجتمع[٢].

١) العدل:

إن الميزان الذي أقام اللهﷻ عليه حياة البشر حتى تستقيم ولا يطغى بعضهم على بعض (فكل الرسالات جاءت لتقر في الأرض وفي حياة الناس ميزانا ثابتا ترجع إليه البشرية لتقويم الأعمال والأحداث والأشياء والرجال ، وتقيم عليه حياتها في مأمن من اضطراب الأهواء واختلاف الأمزجة وتصادم الصالح والمنافع ، ميزانا لا يحابي أحدا لأنه يزن بالحق الإلهي للجميع، ولا يحيف على احد لان الله رب الجميع .. فبغير هذا الميزان الثابت في منهج الله وشريعته، ولا يهتدي الناس إلى العدل، وان اهتدوا إليه لم يثبت في أيديهم ميزانه، وهي تضطرب في مهب الجهالات والأهواء)[٣].

قال تعالى: (**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**)[٤]، حيث نلحظ أن الأنبياء كانوا مسلحين بثلاث وسائل هي: (الدلائل الواضحة)، و(الكتب السماوية) و(معيار قياس الحق من الباطل) والجيد من الرديء، ولا يوجد مانع من أن يكون القرآن (بينة) أي معجزة، وهو كذلك كتاب سماوي ومبين للأحكام والقوانين، أي أن الأبعاد الثلاثة تصب في محتوى

واحد وهي موجودة في القرآن الكريم. (وعلى كل حال، فإن الهدف من تعبئة هؤلاء الرجال العظام بهذه الأسلحة الأساسية، هو إقامة القسط والعدل)[٤] .

ونلحظ أيضاً أن المقصود من التعبير القرآني: (**ليقوم الناس بالقسط**) أي أن يتحرك الناس أنفسهم لتحقيق القسط ، وليس المقصود أن يلزم الأنبياء على إقامة القسط ، ولهذا يمكن القول بأنه المراد من الآية وهدفها هو أن يعمل الناس بمفاهيم القسط لتطبيقها .

والمهم أن يتربى الناس على العدل والقسط بحيث يصبحون واعين له داعين إليه ، منفذين لبرامجه وسائرين في هذا الاتجاه بأنفسهم) [٥] .

ويعد العدل من أهم الفضائل التي أمر بها المنهج القرآني عموماً وهو مبدأ أساس في السياسة ودعامته الأساسية ، وسبب نزول الرحمة وانتشار الخير بين أفراد المجتمع ، كما انه حق لجميع البشر بمختلف أديانهم وأجناسهم والموقف منهم ، ويقابله الظلم الذي يمثل أهم عامل في زوال النظام العادل وانتشار الشقاء بين المجتمعات [61]، إذ (أن أي مجتمع إنساني مهما كان مستواه الأخلاقي والاجتماعي والعقائدي والروحي عالياً، فإن ذلك لا يمنع من وجود أشخاص يسلكون طريق العتو والطغيان ، ويقفون في طريق القسط والعدل .) [٦٢] .

ومن هنا يظهر أن العدل من المنظور القرآني ليس مجرد حق من الحقوق التي يجوز لصاحبها أن يتنازل عنه أن هو أراد . وان يفرط فيه ، طواعية ، دون تأثيم ! .. بل هو فريضة واجبة، وضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية والسياسية، فرضها الله سبحانه، على الجميع بلا استثناء .. حتى لقد جعل (**العدل**) اسماً من أسمائه الحسنى [٦٣] ! .. وتتسع دائرة مسؤوليته من مستوى علاقات الأفراد والأسرة لتشمل دائرة الحياة والمجتمع في كل شؤونها ، فهو واجب على أولياء الأمور في المجتمع والسياسة .

وقد فرضه على الأنبياء المعصومين عليهم السلام ، وأمرهم بالعدل وعدم أتباع الهوى ، قال تعالى: (**يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله أن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد**

بما نسوا يوم الحساب)[٦٤]، (أي بالعدل)[٦٥] ، وقال تعالى: (**وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا واليه المصير**)[٦٦] .

وفرضه على أولياء الأمور ، من الحكام والقضاة ، تجاه المحكومين والمتنازعين ، قال تعالى: (**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا**)[٦٧] وتسمى هذه الآية بآية الأمراء، فهذه الآية نزلت في ولاة الأمور، إذ عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل .. فالآية أوجبت عليهم أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل ، فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة [٦٨] .

وقال الرازي في تفسير قوله تعالى: (**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**)[٦٩]: (أجمعوا على أن من كان حاكماً وجب عليه أن يحكم بالعدل)[٧٠] وقال النسفي: (بالعدل) أي (بالسوية والإنصاف)[٧١] .

وقد يبدو للوهلة الأولى إن هذه الآية الكريمة يقتصر نطاقها على التطبيق في مجال القضاء والحكم في المنازعات - بناء عليها – وفق قواعد العدالة غير إن هذا الفهم لا يتفق وما ذهب إليه جماهير المفسرين لكتاب الله إذ يقررون إن (المراد من الحكم في هذه الآية هو ما كان عن ولاية عامة أو خاصة)[٧٢] .

وبذلك رسخ النص القرآني مفاهيم العدل ، وجعل القيام بهذا المرتكز في الأمور كلها سبباً لصلاح الأحوال، وضده سبباً لفسادها وخلافها شاهده قوله تعالى: (**والسماء رفعها ووضع الميزان ، ألا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان**)[٧٣] .

٢) المساواة:

خلق الله البشر من أصل واحد وهو الطين ، وجعلهم ينتسبون في أصلهم إلى أب واحد وأم واحدة ، قال تعالى: (**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون**

به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا)[٧٤]، وهنا نلحظ (لا مبرر للتمييز العنصري ، واللغوي ، والمحلي، والعشائري وما شابه ذلك مما يسبب في عالمنا الراهن آلافا من المشاكل في المجتمعات. ولا مجال لهذه الأمور وما يترتب عليها من الأمجاد الكاذبة والتفوق الموهوم في المجتمع الإسلامي، لان كافة البشر على اختلاف ألوانهم، وأقطارهم، ولغاتهم يرجعون إلى أب واحد وأم واحدة)[٧٥].

إذ من لوازم وحدة الأصل والنسب أن تتحقق بينهم المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات مهما اختلفت الأجناس والألوان واللغات والأعراق ، وتفاوتت الامكانات والثروات ، وليس هناك ما يحقق ذلك سوى العقيدة التي جاء بها الإسلام ليقضي على العصبية المقيتة بأنواعها المختلفة ، وليحل محلها إخوة الإسلام والإيمان ، وليضع أساساً للتمايز وميزانا للتفاضل يختلف عن جميع موازينه الأرض الجاهلية ، قال تعالى: (**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير**)[٧٦] .

إن وحدة الأصل والنسب تقتضي المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات ، الأمر الذي يمثل بوابة الأمن والاستقرار والتقدم للمجتمع على الصعيد السياسي ، والألفة والمودة والتعاون بين أفراده ، بينما يمثل غياب المساواة مدعاة للحقد والبغضاء وعدم الاستقرار [٧٧] .

فمزية هذا المرتكز الجوهرية في تصميم الفكر السياسي هي الدعوة إلى المساواة ، فهذا الدين يقوم على التوحيد والوحدة فهما صنوان لا يفترقان فأبناء هذه الأمة المسلمون كما قال النبي ﷺ: (تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم)[٧٨] .

فمفهوم المساواة ببساطة هو الاعتقاد بان الأفراد متساوون أو يجب أن يعاملوا بوصفهم متساوين ، وأكثر جانب شيوعا لهذا الاعتقاد يتعلق بالمساواة في الحقوق السياسية ومنها حقوق المشاركة في النشاط السياسي والمساواة في المعاملة أمام القانون . ويستعمل المصطلح أيضاً للاعتقاد بالمساواة في فرص السعي لتحقيق الأهداف ، والمساواة في المكافأة ومنها الرعاية المادية والسلطة ... الخ [٧٩] .

والقرآن الكريم يؤكد على المساواة بين المسلمين وغيرهم أمام القانون ، ولعل من أروع النماذج التي جاءت لتؤكد هذا الحق ما نزل منه قوله تعالى: (**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما ، ولا تجادل الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما ... ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثماً مبينا**) [٨٠] ، وهي تخاطب الرسول ﷺ والمسلمين بخطاب شديد (ولا تكن للخائنين خصيما ... إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما) ، ثم تشتد اللهجة على الظالم الذي يكسب الخطيئة أو الإثم ثم يرم به بريئا ، قال تعالى : (**ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً**) فشهد الله تعالى من فوق سبع سماوات ببراءة اليهودي مما نسب إليه ليرسخ في الإسلام قاعدة حضارية في التعامل مع غير المسلمين [٨١] .

فالمساواة مبدأ عظيم، ومن ابرز مظاهره هو المساواة أمام القانون، فلا امتيازات لأحد من المواطنين فالكل سواء أمام القانون ، والمساواة تشمل الجميع من رئيس الدولة حتى ابسط مواطن ، ومن ثم فهذا المرتكز صالح لكل زمان ومكان ولا يتخلف عن أي مستوى عال تبلغه جماعة ما [٨٢] .

وهكذا نرى إن النص القرآني يلغي بمثل هذا الاستبدال ، جميع ما يؤدي إلى التمييز بين البشر ، فلا يوجد هناك جنس نقي ، ولا شعب مختار ، ولا طبقية اجتماعية متميزة ، فالكل عيال الله وعباده ، ولا امتيازات خاصة للبعض ، لان المساواة تعني انعدام الامتيازات ، وانعدام المساواة يعني منح امتياز خاص للبعض وحرمان البعض الآخر منه ، وهذا الامتياز الخاص ليس في الحقيقة من الطبيعة [الله سبحانه وتعالى] ولكنه تدبير متعمد من البيئة الاجتماعية [٨٣] .

وقرر الإسلام المساواة في أداء الفرائض، وتنفيذ الأحكام الشرعية، وفي الحقوق والواجبات، ومنها حق العمل وحق المشاركة في تنفيذ السلطة، في نسق لا فرق معه بين حاكم ومحكوم ، ولا استعلاء من أحد ولا مزية لواحد على آخر، وفي الحج تمثيل عملي لهذا المرتكز [٨٤].

وقرر مساواة الجميع في حق العمل وحق المشاركة في تنفيذ السلطة ، ويطلق على هذا بالتحديد عبارة المساواة الاجتماعية والسياسية [٨٥] وهو فكر سياسي مهم في القرآن الكريم كما تقدم .

المطلب الرابع: مرتكز الحرية :

خلق الله سبحانه الإنسان ليكون خليفته في الأرض وحمّله مسؤوليات جساماً أبت الجبال عن حملها وأشفقت منها .. وكان لابد وان يكرم هذا الإنسان على تحمله لتلك المسؤولية الكبيرة. فهو مكرم لأنه خليفة الله في الأرض ومن التكريم أن جعله مختاراً والاختيار يعني الحرية، وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه الحرية في الفكر القرآني، وكما إن تكريم الله للإنسان قد منحه حقوقاً في مقابل الواجبات التي تحملها كونه خليفة الله في الأرض، فان هذه الحقوق تتأطر بإطار الشريعة الإسلامية التي هي في الأساس نظام الحياة بالنسبة لكل المخلوقات، فالحرية في الإسلام هي الفرص التي يوجدها النظام الإسلامي للمؤمنين بهذا النظام من أجل تطبيقه بالوجه الأمثل .

قال تعالى: (**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**)[٨٦]، وليس هناك أعظم من الحرية كرامة ولا أسمى تفضلاً ، ذلك إن الحرية هي روح الحياة وجوهرها ، فلا قيمة للحياة بدونها مهما توافر للإنسان فيها من امكانات .

والأصل في الإنسان الحرية التي خلقه الله تعالى عليها ، أما العبودية بمختلف صورها وأشكالها فهي مسألة طارئة على حياة الإنسان، متعارضة مع فطرته، مخالفة للتوجيهات الإلهية في جميع الأديان ، ولذلك أكد الفكر السياسي في القرآن الكريم على أهمية الحرية بمعناها الشامل الذي يعني حرية الإرادة والاختيار، وحرية الرأي والاعتقاد، وعمل على ترسيخها في واقع الحياة سلوكاً وممارسة، كما عدها من أهم المرتكزات التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام [٨٧] ، قال تعالى: (**من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وزارة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**)[٨٨] .

ومن ابرز ما يُستشهد به هنا مقولة أمير المؤمنين علي عليه السلام: (لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرا)[٨٩] .

وقال أيضاً عليه السلام: (الناس كلهم أحرار إلا من اقر على نفسه بالعبودية)[٩٠] .

وقال الإمام الحسين عليه السلام في معرض خطابه لجيش السلطة الذي جاء لقتاله: (**ويحكم يا شيعة آل أبي سفيان، إن لم يكن لكم دين وكنتم لا تخافون المعاد فكونوا أحراراً في دنياكم**)[٩١] .

وما تاريخ الإسلام وانتشاره إلا تاريخ الصراع بين السلطة والحرية، الحرية التي أتى بها الإسلام لتحرر الفرد من الجاهلية وتداعياتها وقسوة أعرافها وتقاليدها الظالمة[٩٢]، فالقرآن حينما انزله الله سبحانه وتعالى إلى الأرض كان بحق ثورة شاملة على جميع الأوضاع الفاسدة والمزرية والتي كانت تتخبط الإنسانية في دياجيرها المظلمة التي أهدرت فيها الحقوق وامتهنت فيها الكرامة الإنسانية، وقد اوجد الدين الإسلامي بهذه المبادئ المتعلقة بالحريات العامة منزلة لم يصل إليها أي فكر أو نظام آخر[٩٣] .

فالحرية والأحرار قد وردت لفظاً ومعنى في الفكر السياسي الإسلامي. فالحرية هنا ليست بالمفهوم الفقهي الحر في مقابل العبد فقط ، بل ممارسة الإنسان لدوره في الحياة بعيداً عن الضغوط التي تسلب منه الحرية.

إذن الحرية هي آلية من آليات تطبيق الإسلام كنظام للحياة فالإسلام يمنح الحرية حتى يتمكن الإنسان المسلم من العمل ومن تطبيق الأحكام.

ويرى الباحث أيضاً إن القرآن الكريم يرسي صرح الحرية على أساس من المسؤولية والتقييد بالأحكام ، فنلحظ ذلك في :

أولاً : يطلب القرآن من الناس الخروج من قيود الأرباب والأسياد والطواغيت، قال تعالى: (**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا**)[٩٤] ، فالآية تضع أمام الإنسان الخطوة الأولى التي يجب أن يخطوها في طريق الحرية .

ثانياً : مقت القرآن لهوان المحكومين لقادتهم وإتباع الآخرين بلا هدى قال تعالى: (**قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس في النار كلما دخلت امة لعنت أختها حتى إذا اداركوا فيها جميعا قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون ، وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون**)[٩٥] .

وقال تعالى أيضاً: (**قال الذين استكبروا للذين استضعفوا أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين ، وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل مكر الليل النهار إذا تأمروننا أن نكفر بالله ونجعل له أندادا**)[٩٦]، فالآية تقف بوجه الاستعباد الذي يمارسه الطغاة بحق المستضعفين .

ثالثاً : الدعوة إلى الهجرة إذا ما أحس المؤمن بالقيد يكبل حريته ويمنعه من أداء واجباته حتى يجد المكان الذي يستطيع فيه العمل بحرية يقول سبحانه: (**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن ارضي واسعة فتهاجروا فيها**) [٩٧].

فعليه فان قيمة مرتكز الحرية التي أكدت عليها النصوص القرآنية، مع تأكيدها على إشراك الأمة في اختيار الحاكم، تعد إحدى المبادئ الأولية للوقوف أمام فكر الاستبداد ومحاولته ترسيخ وجوده في عالمنا، وتعد أيضاً الأساس لأنعتاق المحكومين والشرط الشارط لتحول النظام السياسي المستبد، وتغييره والقضاء عليه[٩٨]. فمن السبل لحماية الحرية هو المساهمة في الحكم، وذلك يعني إشراك المحكومين في ممارسة السلطة لمنع هذه الأخيرة أي السلطة من أن تفرض عليهم تدابير تعسفية[٩٩]. وخير ما يدل في الإسلام على تحمل مسؤولية احترام الحريات والحقوق الإنسانية الآية الكريمة: (**وأوفوا بالعهد إن العهد كان عنه مسؤولا**)[١٠٠].

وعليه فاحترام الحقوق والحريات، تعد ضمانة أساسية للتصدي للاستبداد والحد من التسلط والاستفراد الذي تختلط فيه شخصية الحاكم بشخصية الدولة، لذا كان الحكام العرب، ومازالوا، يتمتعون بسلطات فعلية تفوق إلى حد كبير الحدود والقيود المرسومة في الأطر القانونية والنظامية التي تنظم سلطاتهم وقيودهم، والتي تبدوا في الأعم الأغلب هي قيود ذاتية يخلعونها عن أكتافهم كلما بدا لهم ذلك، وهذا ما يفسر حقيقة إن شخص الحاكم متداخل، في وعي جهاز السلطة وفي وعي الجماهير،

بشخصية الدولة، لذا فان الولاء السياسي يظل ولاء لشخص الحاكم، وان الخلاف مع شخص الحاكم يصنف على انه خلاف مع الدولة وتعدي على الولاء لها[١٠١]، وكل ذلك هو انحراف سافر عن هذا المرتكز القرآني المهم من قبل حكام الجور من سلاطين المسلمين متأثرين بطريقة وأخرى بالأنظمة الفاسدة والأفكار الوافدة[١٠٢] متخلين عن جوهر القرآن ونصوصه الهادية فالحرية السياسية هي مرتكز مهم في الفكر السياسي الإسلامي في القرآن الكريم .

المطلب الخامس: مرتكز الشورى :

وضع القرآن الكريم مرتكز الشورى في صورة واضحة لا لبس فيها ، وجعله (فريضة شرعية واجبة على الأمة كافة حكاماً ومحكومين في الدولة والمجتمع وفي الأسرة ،وفي كل مناحي السلوك الإنساني) [١٠٣]، فالشورى في الإسلام قاعدة عامة ، وهي عروة وثقى ، تربط بين أفراد المجتمع ، وقد جعلتها آية الشورى تلي الإيمان والعبادة في الترتيب ، فهي ليست فقط نظرية سياسية أو قاعدة لدستور الحكم ... بل إنها الأساس الشرعي لنظام المجتمع الذي يلتزم بحقوق الإنسان وسلطان الأمة والتضامن الاجتماعي.

وارتباط مرتكز الشورى بما سبق يجعله مرتكزاً اجتماعياً شاملاً وليس مجرد سياسي [١٠٤]، فهي فريضة شرعية واجبة في أمور الأمة والدولة كلها، وينظر إليها بنظرة تقديس واحترام ، لتشريع الدين لها، وهو أي مرتكز (**الشورى**) بالنسبة إلى نظام الحكم يعتبر أسمى ما يمكن أن يصل إليه النوع البشري ، ولا يمكن أن يتخلف عن أي مستوى عال تبلغه الجماعة في نظام الحكم ، وقد جاء هذا المرتكز القويم الشامل على نحو من العموم والمرونة بحيث يتسع لكل تنظيم قانوني بوضع لتحقيق هذا المرتكز[١٠٥].

وقد أثنى الله على المؤمنين ومدحهم بذلك في قوله تعالى: (**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**)[١٠٦] وكان هذا في فجر الدعوة الإسلامية والمسلمون في مكة مضطهدون ومطاردون، دعاهم القرآن إلى إيجاد مجتمع متضامن متكامل، تضم أفراده روابط الإخوة والتضامن، هي الإيمان بالله وعبادته سبحانه – بإقامة الصلاة – والتعاون بتبادل المشورة

والالتزام بالشورى، والتكافل في الإنفاق في الشؤون المالية والاقتصادية بصفة خاصة، وبذلك جعل الشورى – بالمعنى العام – احد أركان التضامن الاجتماعي، وكرمها بان جعلها عنوان سورة الشورى، وهي من السور المكية ، وعدد آياتها (٥٣) آية: منها أربع آيات مدنية ، أما الآيات الأخرى فقد أنزلت في مكة ، ومنها الآية الخاصة بالشورى وهي الآية رقم (٣٨) [١٠٧] .

وقد (بلغت الشورىٰ من الأهمية بحيث أمر الله نبيه الأكرمﷺ مع عصمته واتصاله بمنبع الوحي أن يشاور أصحابه ويحصّل آرائهم، واستمرت سيرتهﷺ علىٰ ذلك وإن كان العزم والقرار النهائي لهﷺ قال تعالىٰ: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾[١٠٨])[١٠٩].

ويقول في هذا الشأن ظافر ألقاسمي: (لعل الباحث في تاريخ الحضارات يعجب حينما يقرأ كتب مصادر الشريعة الإسلامية ويرى كيف أن الشورى نشأت في الإسلام نشأة مفاجئة خلافاً لنشأتها عند الأمم الأخرىٰ حيث كانت ثمرة جهاد طويل وصراع بين الحاكمين والمحكومين) [١١٠].

إن الشورىٰ في الإسلام لم تكن نتيجة حاجة ولّدتها ظروف المجتمع الذي عاش فيه الرسول في جزيرة العرب، بل كانت نتيجة وحي الهي نزل علىٰ قلب محمّدﷺ[١١١]، وهذا أعظم ما فيها من إقرار وتثبيت، وأدل ما يكون عليها من حيث الجدوى والثمرة من توظيفها في السياسة والحياة على حدٍ سواء. وسنركز في بحثنا هذا على حكم الشورى،إذ كانت ممارستها ضرورة لنظام الحكم في الإسلام حتّىٰ يتسنّىٰ لقواعده أن تبقىٰ إسلامية، ويتمتع المواطن بحرية إبداء الرأي في شؤون الدولة، إذن فما حكم الشورىٰ شرعاً؟

الظاهر أن الشورىٰ تدور بين حكمين اثنين، فأما أن تكون فرضاً، وأما أن تكون مندوبة، إذ لا حكم ثالث بينها، فكان بهذا اختلاف حول مدىٰ الالتزام بالعمل بالرأي الذي نتج عن الشورىٰ[١١٢].

القول الأول: الوجوب: ذهب إلىٰ هذا القول مجموعة من الباحثين منهم عبد القادر عودة[١١٣]، ومحمد عبده[١١٤] ومحمود شلتوت[١١٥] والدكتور محمود

بابللي[١١٦] ومحمد أبو زهرة[١١٧]، والدكتور عبد الوهاب خلاف[١١٨] والسيد محمد مهدي الحسيني الشيرازي[١١٩]، والدكتور عبد الحميد متولي[١٢٠]، والدكتور يعقوب محمد المليحي[١٢١] و الدكتور مصطفى الزلمي[١٢٢].

وقد استدلوا بالوجوب بأدلة أهمها:

إن القرطبي في تفسيره يرىٰ ذلك، وكذلك ابن عطية إذ يقول: (والشورىٰ من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب)[١٢٣].

وكذلك قول الجصّاص: أنه (من غير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة علىٰ جهة تطييب نفوس الصحابة ورفع أقدارهم، كما يذكر بعض الفقهاء، لإنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم إذا استفرغوا جهدهم في استنباط حكم ما شوروا فيه وصواب الرأي فيما سئلوا عنه ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا يتلقىٰ بالقبول لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آرائهم غير مقبولة ولا معمولة بها)[١٢٤].

ويرى الباحث إن عبارة سيد قطب توحي بالوجوب في قوله: (بهذا النص الجازم (وشاورهم في الأمر) يقرر الإسلام هذا المرتكز في نظام الحكم حتىٰ ومحمّد رسول الله هو الذي يتولاه، وهو نص قاطع لا يدع للأمة المسلمة شكاً في أن الشورىٰ أساس لا يقوم نظام الإسلام علىٰ أساس سواه)[١٢٥].

القول الثاني – الأمر بالشورىٰ مندوب: وإلىٰ هذا القول ذهب الكثير من أهل التفسير إلى إن الشورى داخلة في نطاق الندب لا الوجوب ومنهم ، الطبري[١٢٦] والآلوسي[١٢٧] والطبرسي[١٢٨] والزمخشري[١٢٩]وابن العربي[١٣٠] وغيرهم محتجين بان الله سبحانه وتعالى أمر نبيهﷺ بالشورىٰ، ليتألف قلوب أصحابه، وهو ما يقتضيه سياق الآية (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر...) لأنهﷺ في غنىٰ عن رأيهم، فهوﷺ لا ينطق عن الهوى، وهو معصوم[١٣١]، لذلك كان الأمر بالمشاورة، مع قيامهﷺ بممارستها عملياً في عدّة مواقف، ليرشد المسلمين إلىٰ أمر مندوب فعله

يثابون عليه، ومن الدلائل التي تشير إلىٰ أن الشورىٰ مندوبة:

أولاً: الشورىٰ لا تكون إلّا في الأمور المباحة: وبيان ذلك أن الله تبارك وتعالى (مدح المشاور في الأمور ومدح القوم الذين يمتثلون لذلك، وقد كان النبيﷺ يشاور أصحابه في الأمور المتعلقة بمصالح الحروب، وذلك الآثار كثير، ولم يشاورهم في الأحكام، لأنها منزلة من عند الله علىٰ جميع الأقسام) [١٣٢]، والمدح قرينة علىٰ أن الشورىٰ مندوبة.

ثانياً: ما ذكره الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ)، أن آية (وشاورهم في الأمر) قد قرأها بعضهم علىٰ نحو تفيد الندب لا الوجوب، بحيث قصر الأمر الواقع عليه التشاور علىٰ بعض أفراده ومثال ذلك:

١- قراءة ابن عباس للآية (وشاورهم بعض الأمر) [١٣٣].

٢- قراءة الإمام جعفر الصادقعليه السلام، وجابر بن زيد، للآية (فإذا عزمت) بضم التاء[١٣٤]، بمعنىٰ: (فإذا عزمت لك علىٰ شيء وأرشدتك إليه فتوكل عليّ ولا تشاور بعد ذلك أحداً) [١٣٥].

ومن الرأيين يتقرر:

١- أنه في حق المعصوم: وجوب فيما لا يدخل في الأحكام الإلهية إنّما في شؤون الموضوعات.

٢- وفي حق (القادة) بعد المعصوم فهو واجب – فالمجتهد القائد للأمة عليه أنه يشاور المجتهدين – والسلطة التنفيذية – يجب عليها أن تستشير.

٣- إن ما وصفت به الشورىٰ من أوصاف، يُعد قرينة علىٰ الندب، لأنها في جملتها تطيب بها نفوس الناس، وتتألف القلوب، وترتفع بها أقدار المستشارين، وليتميز الناصح من الغاش.

ويؤكد ذلك العلّامة مرتضىٰ العسكري بقوله: (إن الآية لا تدل علىٰ أكثر من

رجحان الشورىٰ في أمر لم يأت عن الله ورسوله فيه أمر، لأن الله سبحانه كلّما أراد الفرض في أمر قال: كتب الله عليكم كذا، أو فرض كذا، أو جعل أو وصّىٰ، أو غيرها من الألفاظ الدالة علىٰ الوجوب) (١٣٦).

وكذلك يلاحظ السيد محمّد باقر الصدر أن النبيّ ﷺ لم يربّ الأمة أو جيل الصحابة الطليعي المتمثل بالمهاجرين والأنصار علىٰ نظام الشورىٰ، وليس في الأحاديث النبوية ما يحدد الإطار التشريعي لتطبيقها ، فضلاً عن أن الصحابة الستة الذين حصروا الخلافة بالمهاجرين، وليس بالأنصار، يجعل من اللازم الاعتقاد بأن هذا الجيل لم يكن يفكر بذهنية الشورىٰ، ولا يملك فكرة محددة عن هذا النظام، وأطروحة السيد محمّد باقر الصدر رضي الله عنه واضحة في هذا المجال حيث يقول: (لو كان النبي ﷺ قد اتخذ من مستقبل الدعوة بعده موقفاً إيجابياً يستهدف وضع نظام الشورىٰ موضع التنفيذ، بعد وفاته مباشرة، وإسناد زعامة الدعوة إلىٰ القيادة التي تنبثق عن هذا النظام لكان من أبْدَهِ الأشياء التي يتطلبها هذا الموقف الإيجابي، أن يقوم الرسول القائد بعملية توعية الأمة والدعوة إلىٰ نظام الشورىٰ)(١٣٧).

ترجيح: ويميل الباحث إلى القول الثاني (الندب): لأن الشورىٰ تقع (فيما لم يكن لهم فيه نص شرعي، وإلّا فالشورىٰ لا معنىٰ لها، وكيف يليق بالمسلم العدول عن حكم الله عزّ وجلّ إلىٰ آراء الرجال والله سبحانه هو الحكيم الخبير) (١٣٨)، ويقول العلّامة الطباطبائي رضي الله عنه: (وأما الأحكام الإلهية فلا مورد للإستشارة فيها، كما لا رخصة في تغييرها لأحد) (١٣٩).

وعلىٰ كل الأحوال (فالشورىٰ) تعاون لا يثمر تكليفاً لازماً، لكن الأمر المشترك قد يجعل طلبها خيراً، فهي (استشارة)من شاء سمع ومن شاء تجاوز) (١٤٠).

والنتيجة: أن الشورىٰ تعبر عن المساحة التي أفسحها الإسلام لحرية الرأي والتعبير، إذ لابدّ من وجود عدّة آراء متباينة حول قضية تهم الأمة، فيعرض كل فرد رأيه، ويتشاورون حتّىٰ يخلصوا إلىٰ رأي يجمعون أمرهم عليه، ويذهب الدكتور صلاح الخالدي إلىٰ أنه لابدّ في الشورىٰ من وجود طرفين:

فالأول: يقدم رأيه، ويعرض فكرته، ويبدي ما عنده مشيراً به، في حين الطرف

الثاني، يسمع رأي الطرف الأول، ويقبل ما يشير به[١٤١].

وعليه يقول الدكتور أحمد الموصللي: (ولا ينظر اليوم إلىٰ الشورىٰ علىٰ أنها مبدأ ديني فقط، بل تعبر عن الإرادة الشعبية، إن مؤسسة الشورىٰ والإجماع بشكل حقيقي يفضي بالدولة إلىٰ القيام بدور تأسيسي في تحديد الخيارات الأساسية في حياة الجماعة)[١٤٢]. ولما كانت بهذه الأهمية فهي ركن مهم ومرتكز أساس في المنظومة السياسية في الإسلام، أولاها القرآن الكريم تلكم الأهمية والإشارات الصريحة حتى عدها بعضهم بأنها واجبة حتى على المعصوم. وان لها ثمار وفوائد عظيمة تعود بالنفع والخير على المجتمع والدولة.

المطلب السادس: مرتكز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المسؤولية العامة):

المجتمع أفراداً وسلطة يجد نفسه في النظام الإسلامي أمام مسؤوليتين اثنتين، فكل مسلم سواء أكان فرداً عادياً أم من تبوأ مركزاً في السلطة مسؤول عن تنفيذ القانون الإسلامي على نفسه أولاً وحمل غيره على تنفيذ القانون الإسلامي ثانياً، فليس لأحد في الفكر السياسي القرآني أن ينفذ ما عليه من القانون الإسلامي ثم لا يهمه أمر الآخرين بعد ذلك في تنفيذهم أو عدم تنفيذهم للقانون الإسلامي، بل هو مسؤول عن حمل غيره على تنفيذ القانون الإسلامي أيضاً[١٤٣].وسوف نختصر في هذا المرتكز على أدلة مشروعيته وموارده وعلى النحو التالي:

أولا: أدلة مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

١- **في القرآن الكريم:** اعتمد أغلب الفقهاء علىٰ الآيات القرآنية في إثبات الوجوب من دون ذكر تفاصيل الاستدلال[١٤٤]، أقراراً منهم بوضوح دلالتها حتّىٰ قيل: (إن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصبح ضرورة دينية عند المسلمين يستدلُّ بها، ولا يستدل عليها)[١٤٥].

ومن الآيات الواقعة في مقام الاستدلال علىٰ مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[١٤٦].

المخاطب في هذه الآية القرآنية هم المؤمنون كافة، فهم مكلفون بأن (ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة، وذلك بأن يكون لكل فرد منهم إرادة وعمل في إيجادها)[١٤٧] على مستوى المجتمع والدولة.

ويقول ألقاسمي: (وفي الآية دليل علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوبه ثابت بالكتاب والسنة، وهو من أعظم واجبات الشريعة المطهرة وأصل عظيم من أصولها، وركن مشيد من أركانها، وبه يكمل نظامها ويرتفع سنامها)[١٤٨].

وبما إن (مِنْ) في (منكم) للتبعيض[١٤٩]، لذا استدل أغلب الفقهاء علىٰ أن الوجوب كفائي[١٥٠]، فإذا قام به بعضهم سقط عن الآخرين[١٥١].

وقال تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾[١٥٢].

يقول الشيخ الطبرسي: أي (صرتم خير أمة خُلقت؛ لأمركم بالمعروف ونهيكم عن المنكر وإيمانكم بالله، فتصير هذه الخصال علىٰ هذا القول شرطاً في كونهم خيراً)[١٥٣]. (فإذا تركوا التغيير وتواطؤوا علىٰ المنكر زال عنهم اسم المدح ولحقهم اسم الذل)[١٥٤].

وذلك أن الخيرية (لا يستحقها من أقام الصلاة، وآتىٰ الزكاة، وصام رمضان، وحج البيت الحرام، والتزم الحلال، واجتنب الحرام مع الإخلاص الذي هو روح الإسلام، إلّا بعد القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..)[١٥٥].

واستدل الفقهاء بهذا الثناء الذي انحصر بهذه المزايا الثلاث علىٰ الوجوب(فمدحهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما مدحهم بالإيمان بالله تعالىٰ،وهذا يدل علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[١٥٦].

وقد اكتفى كثير من الفقهاء بذكر الآية دليلاً دون تفصيل(١٥٧)،والظاهر هو لأقتران الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالإيمان بالله تعالىٰ،ووقوعهما في مستواه،وتخصيص الثناء والمدح بالخيرية بهذه الصفات الثلاث.

- قال تعالىٰ: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ...﴾**(١٥٨).

ووقاية الأهل من النار تتم (بدعائهم إلىٰ الطاعة وتعليمهم الفرائض ونهيهم عن القبائح،وحثهم علىٰ أفعال الخير) (١٥٩).

والوقاية هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما روي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**لما نزلت هذه الآية... جلس رجل من المسلمين يبكي، وقال: أنا عجزت عن نفسي، كُلّفت أهلي، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عما تنهىٰ عنه نفسك**»(١٦٠).

وفعل الأمر (قوا) يدل علىٰ الوجوب، ويتحقق هذا الفعل إن قام الإنسان بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما واجبان؛ لأنهما مقدمة من مقدمات الهداية والإنقاذ من النار.

٢- **في السنة الشريفة:** الروايات الدالة علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مستفيضة ومتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، وقد أكدت السيرة علىٰ هذا المضمون، حتّىٰ أصبح سكوت المعصوم عليه السلام عن عمل معين دليلاً علىٰ جوازه، فلو كان محرماً لنهىٰ عنه، وكانت سيرة المعصومين عليهم السلام تجسيداً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلىٰ الله تعالىٰ، بتصحيح اعتقاد الناس وتربية نفوسهم وتهذيب سلوكهم.

عن حذيفة عن رسول الله صلى الله عليه وآله إنه قال: «**الإسلام ثمانية أسهم: الإسلام سهم، والصلاة سهم، والزكاة سهم، والصوم سهم، وحج البيت سهم، والأمر بالمعروف سهم، والنهي عن المنكر سهم، والجهاد في سبيل الله سهم، وقد خاب من لا سهم له**»(١٦١).

فقد عد رسول الله ﷺ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جملة الواجبات وجعل الخيبة والخسران نتيجة لمن لا سهم له.

وقال الرسول ﷺ: «**من رأىٰ منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»(١٦٢)، فكلمة (من) دالة علىٰ العموم في الحديث الشريف تشمل كل مكلف من الذكور والإناث، وصيغة (فليغيره) فعل مضارع مقترن بلام الأمر، فهي صيغة أمر والأمر يفيد الوجوب، فدل علىٰ أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بنص الحديث الشريف(١٦٣).

وتابع الإمام علي عليه السلام سيرته ﷺ في القيام بأداء مسؤوليته جاعلاً من مشروعية الرأي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة لإصلاح الأمة، إلىٰ أن وصل مرحلة المجابهة بالسيف علىٰ من أرتكبوا المنكر، فكان قوله لمن اعترض عليه في مواجهته العسكرية للبغاة في صفين: (**... ولقد أهمني هذا الأمر وأسهرني، وضربت أنفه وعينيه، فلم أجد إلّا القتال أو الكفر بما أنزل الله علىٰ محمّد** ﷺ.

إن الله تبارك وتعالى لم يرض من أوليائه أن يعصىٰ في الأرض وهم سكوت مذعنون، لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، فوجدت القتال أهون علي من معالجة الأغلال في جهنم)(١٦٤).

وكذلك فعل الإمام الحسين عليه السلام حينما وجد أن المنكر قد استحوذ علىٰ الحاكم وعلىٰ أجهزته الحكومية، وتفشىٰ في الأمة، بتحريف المفاهيم وتغيير معالم الدين، وارتكاب الموبقات بشكل علني دون مراعاة للحرمات والمقدسات، فأعلن عليه السلام معارضته بثورته وأهدافها في وصيته الخالدة: « **وإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب النجاح والصلاح في أمّة جدي محمّد** ﷺ، **أُريد أن أمر بالمعروف وأنهىٰ عن المنكر، وأسير بسيرة جدي محمد** ﷺ **وسيرة أبي علي بن أبي طالب.**» (١٦٥).

وفي جميع مراحل تحركه كان يدعو إلىٰ أداء الواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد خطب في جيش الحر بن يزيد الرياحي، قائلاً: «**أيُّها الناس إن رسول الله** ﷺ **قال: من رأىٰ سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله**

مخالفاً لسُنّة رسول الله ﷺ يعمل في عباد الله بالأثم والعدوان، فلم يغيّر ما عليه بفعلٍ ولا قول كان حقاً علىٰ الله أن يدخله مدخله»[١٦٦].

وبالجملة فإن (الأحاديث عن النبي ﷺ في تأكيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيرة ولكنّها كلّها مقيدة بالاستطاعة) [١٦٧] وإن (تركهما مع القدرة عليهما لا يجوز) [١٦٨].

٣- **الإجماع:** إن الأمة الإسلامية قد أجمعت علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ظاهر أقوال العلماء:

- قال الجصّاص (ت:٣٧٠ هـ) إن فقهاء السلف الصالح أجمعوا علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٦٩].

- قال النووي (ت: ٦٧٦ هـ): وتطابق علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة[١٧٠].

- وقال الخوئي(ت): دلّت الآيات المتضافرة والروايات المتواترة من الفريقين علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٧١].

٤- **العقل:** إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما تستحسنه العقول السليمة[١٧٢] وتأمر به قال العلّامة الحلي (ت: ٧٢٦ هـ): (اتفق العقلاء علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) [١٧٣]، وذلك بان جلب المصلحة ودرء المفسدة لا يتعارض مع العقل.

ثانياً: موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يختص بمورد من الموارد، ولا مجال من المجالات، بل هو شامل لجميع ما جاء به الإسلام من مفاهيم وقيم، فهو شامل للتصورات والمبادئ التي تقوم علىٰ أساسها العقيدة الإسلامية، وشامل للموازين والقيم الإسلامية التي تحكم العلاقات الإنسانية، وشامل للشرائع والقوانين، وللأوضاع والتقاليد، وبعبارة أخرىٰ هو دعوة إلىٰ الإسلام عقيدة ومنهجاً وسلوكاً؛

بتحويل الشعور الباطني بالعقيدة إلىٰ حركة سلوكية واقعية، وتحويل هذه الحركة إلىٰ عادة ثابتة متفاعلة ومتصلة مع الأوامر والإرشادات الإسلامية، ومنكمشة ومنفصلة عن مقتضيات النواهي الإسلامية(١٧٤).

ونلحظ تجلّي هذه الشمولية بوصية رسول اللهﷺ لمعاذ بن جبل حينما ولاه علىٰ أحد البلدان؛ «**يا معاذ علمهم كتاب الله وأحسن أدبهم علىٰ الأخلاق الصالحة، وأنزل الناس منازلهم – خيّرهم وشرهم -- وأنفذ فيهم أمر الله... وأمت أمر الجاهلية إلّا ما سنه الإسلام، وأظهر أمر الإسلام كلّه، صغيرهُ وكبيرهُ، وليكن أكثر همك الصلاة فإنها رأس الإسلام بعد الإقرار بالدين، وذكّر الناس بالله واليوم الآخر واتبع الموعظة**»(١٧٥).

وقد بيّن الإمام الحسينعليه السلام موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قائلاً: « **بدأ الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه، لعلمه بأنها إذا أديت وأقيمت استقامت الفرائض كلّها هينها وصعبها؛ وذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلىٰ الإسلام، مع ردّ المظالم ومخالفة الظالم، وقسمة الفيء والغنائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها.**» (١٧٦).

خلاصة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستتبع جميع مقوّمات الشخصية الإنسانية في الفكر والعاطفة والسلوك لتكون منسجمة مع المنهج الإلهي في الحياة، وتكون هذه المقومات متطابقة مع بعضها بعضاً، فلا أزدواجية بين الفكر والعاطفة ولا بينهما وبين السلوك، وهي وحدة واحدة يكون فيها الولاء والممارسة العملية لله وحدة ولمنهج التوحيد الذي دعا إليه في جميع مفاهيمه وقيمه القرآنية. وواضح إن هذا المرتكز لا يتعارض إطلاقاً مع الحريات الشخصية التي أُسئ فهمها في كثير من العالم الإسلامي فعطلوا الأمر بالمعروف بوحي من هذا الفهم الخاطئ لمفهوم الحريات(١٧٧)، بل يجعل كل فرد في المجتمع قوّاماً على تنفيذ القانون، حارساً لمبدأ المشروعية، مسهماً في إرساء نظام الدولة القانونية .

إذ الرقابة هي ميزان المسؤولية والمدى الذي تصل إليه، والتي تقف حائلاً دون الانحراف بالسلطة أو الاستبداد بها، وان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزء من مهام المعارضة في الغالب، والتاريخ الإسلامي حافل بمثل هذه المواقف الداعية

إلى هذا المرتكز لا سيما ما أُثر من عدل القرآن ـ العترة الطاهرة عليهم السلام ـ وعلى رأسهم أمير المؤمنين علي عليه السلام[١٧٨]؛ وكذلك موقف الإمام عليه السلام من المعارضة أبان تسنمه للخلافة الظاهرة حيث (اتخذ موقف التعايش السلمي مع جميع المعارضين ما داموا لا يرفعون سيفاً في وجه احد من المسلمين ... وانه عليه السلام كوصي سار على هدى الأنبياء والرسل بعدم اخذ الناس بجريرة لم يرتكبوها.

والذين يطلبون من علي عليه السلام أن يفعل ذلك بحجة الحفاظ على مصلحة الأمة لا يبدوا أنهم يفهمون مصلحة الأمة والناس أكثر من علي عليه السلام،...، إن ذلك ليس إلا تبرير مستهلك للطغيان والظلم المجحف في كل عصر وزمان، والنتيجة الوحيدة التي تنتج من استعمال هذا الأسلوب هو استمرار حكم الطاغية إلى أن يمضي من الدنيا متبوعاً بلعنات الناس، واستمرار الجور بعده تحت ذات الحجج والتبريرات.)[١٧٩].وعليه نلحظ في عصرنا إن تحريم المعارضة في النظم غير الديمقراطية يهدف في غايته النهائية إلى منع التداول السلمي للسلطة[١٨٠].

ونشير أيضاً إن المعارضة السياسية البعيدة عن المرتكز القرآني (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وعن مطالب وتطلعات الشعوب والجماهير وآمالها، كثيراً ما تلعب دوراً سلبياً في ترسيخ الاستبداد وتأصيله، بحيث تفقد إخلاصها ووقودها الدافع في مواجهة الاستبداد القائم والتصدي له، وهي بذلك تضر أكثر مما تنفع، وتعوق أكثر مما تسهل حياة الأفراد والشعوب، وهذا ما هو حاصل في البلدان العربية[١٨١].

في حين نلحظ إن المعارضة الإسلامية تكون مرتكزة في مبناها على مرتكز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو المستفاد من مواقف الأئمة من آل البيت عليهم السلام ضد الاستبداد السياسي ـ كما تقدم ـ وليس لأسباب الجاه والتعصب القبلي أو حب السلطة والتفرد في القرار لهذا فـ(المعارضة الإسلامية العلوية أحفاد علي بن أبي طالب وأنصارهم الشيعة، فلم تتوقف بعد عض العباسيين على المُلك، لان معارضتهم للأسرة الأموية الحاكمة سابقاً لم تكن على أساس قبلي عشائري، ولم تكن على أساس عقدي أو فقهي، بل على أساس مخالفة بعض الأمويين لشروط العمل السياسي القويم، كما حددها القرآن في فالانتخاب الحر والشورى والمشاركة السياسية الكاملة بين المؤمنين، لذا لم يخرج احد منهم على خلافة عمر بن عبد

العزيز الأموي.) [١٨٢].

إذ حتم هذا المرتكز القرآني وأحد مباني الفكر السياسي الإسلامي أن تكون الأنشطة السياسية جزءاً لا ينفك عن مجموعة الجهود الاجتماعية التي يبذلها المسلم في حياته، وجعله شريكاً في تعيين مصير المجتمع وواقعه السياسي كما تبين ذلك .

بحمد الله

خاتمة ونتائج البحث

ظهر من حنايا البحث المستخلصات الآتية التي لا أعدها اكتشافات بل خلاصات معرفية:

- اتضح إن الفكر السياسي الإسلامي يتناوله القرآن الكريم في خطاب مقاصدي كلي، يوضح المقاصد العامة، ويرسم الأطر الكلية، التي تهدي إلى ما وراءها وتستدعي ما يترتب عليها وتعطي العقل البشري القدرة على رسم وتحديد تفاصيلها، ضاماً إلى هداية الخطاب تراكمات التجارب عبر الأزمنة والأمكنة، وثمرات العقول والأفكار، التي تتفاعل مع الواقع، وتستفيد من النص وتستثمر الخبرة والتجربة.
- الفكر السياسي ممارسة عقلية بشرية، كأي فكر آخر لتنظيم شؤون الحياة، يقوم على ترتيب مقدمات معلومة للوصول إلى النتائج المجهولة، وبما إن فكر الإنسان ينبثق عن رؤيته الكلية وقاعدته العقيدية ونموذجه الكلي الذي يحدد له مصادره ومناهجه، ونظرية معرفته، فان للمسلمين فكرهم السياسي المنبثق عن رؤيتهم، والموضحة قواعده في أصول ذلك الفكر ومصادره، وأولها القرآن الكريم.

- ولحظنا إن القرآن الكريم لا يعطي نظريات مفصلة لقضايا الإنسان، بل نجده هداية تقود الخطى باتجاه الكشف عن النظريات وعن القواعد التي تبنى عليه معارف الإنسان وعلومه باجتهاده.

- إن الإسلام كفل الحرية للجميع ووضع معالجات لها مُنذ تكوين دولته، فشرع عتق الرقاب ورغب فيه وذلك دلالة على تقديسه لحق الحرية، وان للفكر السياسي الإسلامي قصب السبق في إقرار هذه الركيزة بصورة متوازنة، وان الحرية التي دعى إليها الإسلام هي حرية منضبطة وليست مطلقة، وذلك ما يميزه غيره من الأنظمة.

- للمعارضة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي الحق في أن تقول ما تعتقد انه الحق، وتدافع بلسانها وقلمها عمّا تعتقده، ولهذه الحرية ضوابط وقيود.

- ولحظنا إننا حين نضيف كلمة الإسلام إلى الفكر أو أي فرع من فروع المعرفة، فإننا لا نعني التفاصيل، بقدر ما نعني انتساب ذلك الحقل بكلياته ومقاصده ورؤيته ونموذجه إلى المصادر الإسلامية وبخاصة إلى القرآن الكريم، فهو الإطار المرجعي والمحدد للنموذج المعرفي والمبين للقيم الحاكمة.

- إن النظام الإسلامي يتمتع بخصائص تميزه عن غيره من الأنظمة، كالربانية، والشمول، والواقعية، وان الأخلاق أساس نظامه السياسي، وجاء لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، وانه يلبي حاجات الفرد والمجتمع، وان المسؤولية فيه محددة وانه رتب على كل فعل جزاء، وان الغاية فيه لا تبرر الوسيلة.

- إن للنظام الإسلامي غايات محددة جاء لتحقيقها وأبرزها رعاية المصالح، وان نظام الحكم هو ابرز وسيلة لتحقيق تلك الغايات والمقاصد، وان مقاصد الحكم تتمثل في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

- إن الشورى واجبة في الفكر السياسي الإسلامي على الحاكم – غير المعصوم - والمحكوم، وان لها ثمار وفوائد عظيمة تعود بالنفع والخير على المجتمع والدولة.

- إن مرتكز العدل في الفكر السياسي الإسلامي من اوجب الواجبات، وانه شامل لا يقتصر على جانب بعينه، بل يشمل جميع جوانب الحياة العامة والخاصة.
- وأخيراً إن السياسة الإسلامية في المرتكزات القرآنية ليست تقويم آراء ولَفها وإغراقها في بحر من العبارات والغموض والاحتمالات والوجوه، ولا هي تبرير مواقف، ولا مزايدات بين هذا الطرف أو ذاك ولا هي الآعيب الدبلوماسية المعروفة بين السياسيين.

ملخص

The Quranic Basis of the Islamic Political Concept. Results & Abstract.

It is obvious that the HOLY QURAN deals with the Islamic Political Concept purposively. This, actually explains the general purposes, and draws the exclusive frames which guide people ahead and require what they generate, and also provide the human mind with abilities of insight and expectation. There are accumulations of carnally and spatially experiences, which react with reality, and make use of texts and exploit experience and expertise.

It is well known that political intellect is a mental humanistic exercise adopted to organize and arrange affairs of life, as known preludes to achieve

unknown results. And as long as man intellect initiates from his comprehensive vision and his creed and his comprehensive type which determine his curriculum and resources, and his theory of knowledge. The Moslems have their own political intellect rising from their vision, whose bases are clarified in the resources of this intellect, represented mainly in the HOLLY QURAN.

The HOLLY QURAN doesn't provide detailed theories about man, but it guides and helps him to find out theories and rules to be bases for man's knowledge and sciences represented in his assiduity

Islam has guaranteed freedom to all and sets tackled since initiating its state.. it started eradicating slavery, which reflected worshiping the right of man's freedom, and the Islamic political intellect, and it also gave priority to ratify this pedestal in a balanced way.

المصادر والمراجع:

خير ما نبدأ به القرآن الكريم
١. إبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣م.
٢. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣. د. احمد كمال أبو المجد، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م.
٤. د. احمد الموصللي، جدليات الشورىٰ والديمقراطية،الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،٢٠٠٧.
٥. د. احمد حسن فرحات، الخلافة في الأرض.
٦. الأصفهاني (ت٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط١٤٢٥،٤هـ.
٧. الالوسي، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.
٨. د. إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق،دار الثقافة، القاهرة،١٩٨٨م
٩. الأندلسي: ابن عطية (ت: ٥٤٦)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد شافعي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣.
١٠. البيضاوي(ت... هـ)، أنوار التنزيل، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م.
١١. توفيق الشاوي ، فقه الشورى والاستشارة ،
١٢. ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، دار الغد الجديد،القاهرة، ٢٠٠٧م.
١٣. الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٢م
١٤. الجصاص (ت٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٨، ٢٠٠٣.
١٥. الجوزي جمال الدين(ت٥٩٧هـ) ، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.

١٦. جيفر روبرتس والينار ادواردس ، المعجم الحديث للتحليل السياسي، ترجمة: سمير عبد الرحيم الجلبي، بيروت، دار العربية للموسوعات، ١٩٩٩م.
١٧. الحاكم النيسابوري، المستدرك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ.
١٨. الحر ألعاملي ، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث،بيروت، ط٢، ٢٠٠٣.
١٩. الحراني، تحف العقول، انتشارات الشريف الرضي، قم، ١٤٢١هـ.
٢٠. د. حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي، لندن، ٢٠٠٠م
٢١. د. حسين فوزي النجار ،نظرية الأخلاق في الإسلام، دار المعرفة، مصر.
٢٢. الحلي العلامه(ت٧٢٦هـ)، تحرير الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق(ع)، ١٤٢٠ هـ .
٢٣. خليل العناني، دور المعارضة في ترسيخ الاستبداد،موقع التجديد العربي،□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
٢٤. الدينوري (ت: ٢٨٢ هـ)، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة جمال الدين الشيال، دار إحياء الكتاب العربي عيسى ألبابي الحلبي ، ١٩٦٠م.
٢٥. ريموت بوارن، الأخلاق والسياسة، ترجمة: د. عادل العوا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر،دمشق، ط١٩٩٢،٢م
٢٦. الزبيدي، تاج العروس، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.
٢٧. الزمخشري، الكشاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م.
٢٨. سعد ابو حبيب ، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
٢٩. سعيد العذاري، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،دار نون والقلم للطباعة والنشر،النجف الأشرف.
٣٠. سمير عالية، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والترجمة، بيروت، ١٩٨٨م
٣١. السيد خليل هيكل، موقف الفقه الدستوري التقليدي والفقه الإسلامي من بناء وتنظيم الدولة،دار النهضة العربية،١٩٨٩م
٣٢. سيد قطب ، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط٣٤، ٢٠٠٤م.

٣٣. صادق جعفر، المشروع الاستراتيجي للنبي وأوصيائه، دار العلوم، بيروت، ٢٠٠٤م.
٣٤. د. صالح جواد كاظم وعلي غالب العاني ، الأنظمة السياسية ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٥. د. صبحي سعيد ، السلطة والحرية في النظام الإسلامي، دار الفكر العربي، ١٩٨٢م.
٣٦. د. صلاح الخالدي، الشورىٰ في القرآن الكريم، ضمن البحوث المقدمة لمؤسسة آل البيت□، الشورىٰ في الإسلام، عمان، ١٩٨٩م.
٣٧. الطبرسي، مجمع البيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ.
٣٨. الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير،مؤسسة التاريخ، بيروت، (دت) .
٣٩. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المطبعة العلمية، النجف، ١٩٥٧م.
٤٠. ظافر ألقاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٩٧٤
٤١. ابن عاشور، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبي اليزيد العجمي، دار الصحوة ودار الوفاء، القاهرة، ١٩٨٥م.
٤٢. د. عبد الحميد النجار ، خلافة الإنسان بين الوعي والعقل(بحث في جدلية النص والعقل والواقع)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧م.
٤٣. د. عبد الحميد متولي ، الدولة القانونية والنظام السياسي في الإسلام ، مصر ، الاسكندرية.
٤٤. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، ١٩٥١م
٤٥. د. عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، دار الفكر، بيروت.
٤٦. ابن عربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م.
٤٧. عمرو خالد ، خواطر قرآنية، الاسكندرية، ١٩٩٦م.
٤٨. عمران سميح نزّال، شرعية الاختلاف بين المسلمين، دار القراء، دار قتيبة، بيروت،سوريا، ٢٠٠٤م.
٤٩. الغزالي(ت٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، احياء التاريخ العربي، بيروت.
٥٠. د. فاروق دسوقي، استخلاف الإنسان في الأرض، دار الدعوة، مصر.

٥١. فاضل الأنصاري ، قصة الاستبداد انظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠٤م.
٥٢. الفخر الرازي ، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، (دت)، بيروت.
٥٣. د. فرناس عبد الباسط ألبنا، محاضرات في نظام الحكم والقضاء في الإسلام، القاهرة، ١٩٨٨
٥٤. ألقاسمي، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.
٥٥. د. كريم يوسف كشاش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، دار المعارف في الإسكندرية، ١٩٨٧م.
٥٦. كاشف الغطاء: الشيخ جعفر ، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء،انتشارات مهدوي،أصفهان.
٥٧. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الخير، ط٢، ١٩٩٣م.
٥٨. الكليني محمد بن يعقوب ، الكافي، دار الكتب الإسلامية، ط٦، طهران، إيران.
٥٩. الكوفي : احمد بن اعثم (ت٣١٤)،كتاب الفتوح،تحقيق:علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر،بيروت،١٤١١هـ
٦٠. لجنة الحديث في معهد باقر العلوم عليه السلام،موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام،دار المعرفة للطباعة والنشر،قم،ط٣.
٦١. د. ماهر عبد الهادي، السلطة السياسية في نظرية الدولة، دار النهضة العربية، ط٢ ، ١٩٨٤م.
٦٢. ألمجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣م، بيروت.
٦٣. محمد أبو زهرة، ابن حزم (حياته وعصره - آراءه الفقهية)، ط٢، ١٩٥٤م
٦٤. محمد باقر الصدر، نشأة الشيعة والتشيع، تحقيق: عبد الجبار شرارة، دار الغدير، بيروت، ١٩٩٥م.
٦٥. ـــــــــــ ، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م.
٦٦. ـــــــــــ ، خلافة الإنسان الأنبياء، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
٦٧. محمّد باقر الناصري، من معالم الفكر السياسي في الإسلام، منشورات مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٨٨م.

٦٨. محمد جواد مغنية، تفسير المبين، دار الكتاب الإسلامي،مطبعة ستارة، ط٣، ٢٠٠٤
٦٩. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠٠٩م.
٧٠. محمّد رشيد رضا (ت١٩٣٥م)، تفسير المنار، دار الفكر، بيروت.
٧١. د. محمد فريد حجاب، أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث، بحث منشور في كتاب المسالة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م.
٧٢. د. محمّد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٠هـ.
٧٣. د. محمد سليم العوا ، صحيفة المدينة والشورى النبوية ، ضمن مجموعة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
٧٤. ـــــــــــ ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٨م.
٧٥. د. محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان ، دار الفكر.
٧٦. محمد كاظم حسين، الخطاب الأخلاقي في القرآن الكريم، مجلة كلية الفقه، السنة٦، العدد١١، ٢٠١٠.
٧٧. محمد مهدي الحسيني، الشورىٰ في الإسلام، مطبعة الشهيد، قم، ط٥، ١٤٢٠ هـ
٧٨. محمد مهدي شمس الدين، في المجتمع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩م
٧٩. محمد موقيت ، حقوق الإنسان في الفكر المغاربي الحديث ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م.
٨٠. محمد عبد اللاوي، دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، جامعة وهران ،الجزائر،٢٠٠٤.
٨١. د. محمود بابللي، الشورىٰ في الإسلام، دار النشر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٦٨
٨٢. محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الطليعة، القاهرة.
٨٣. المراغي، تفسير المراغي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.

٨٤. مرتضى العسكري، معالم المدرستين، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ط٢، ١٤٢٦ هـ.
٨٥. مركز الرسالة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نشر مركز الرسالة، قم، ١٤٢٠ هـ.
٨٦. المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٩هـ
٨٧. د. منير ألبياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد.
٨٨. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢ ، ٢٠٠٥م.
٨٩. النجفي محمد حسن (ت١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام، دار الكتاب الاسلامي، طهران، ط٢، ١٣٩٢هـ.
٩٠. النسفي ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل المسمى (تفسير النسفي) ،
٩١. نصر بن مزاحم، وقعة صفين، دار المحجة البيضاء، بيروت.
٩٢. هارولد ج . لاسكي ، الحرية في الدولة الحديثة ، ترجمة: احمد رضوان عز الدين، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.
٩٣. هاشم معروف الحسني ، سيرة الأئمة ألاثني عشر ، دار المعرفة ، بيروت.
يعقوب محمد المليحي، مبدأ الشورىٰ في الإسلام، عالم الكتب، ط٢، ١٩٧٢.

---

[1](1) عباس علي عميد الزنجاني، العلاقة بين الدين والسياسة، مجلة التوحيد، مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران، السنة ١٧، العدد ٩٩ ، ١٩٩٩م، ص٩٤.
[2](2) محمد علي الحكيم، الفكر السياسي المعاصر للشيعة الأمامية،مؤسسة آفاق للدراسات والأبحاث العراقية، ٢٠١٠م،ص٣٥.
[3](3) ظ: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م، ص١٣.
[4](4) سورة الحديد، ٢٥.
[5](5) د. محمد طه بدوي، القانون والدولة، الإسكندرية، ١٩٥٥م، ص١٦.
[6](6) سورة البقرة، ٣٠.
[7](7) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠٠٩م، ١٠٠/١.
[8](8) محمد مهدي شمس الدين،في المجتمع السياسي الإسلامي،المؤسسة الدولية للدراسات

والنشر، بيروت، ١٩٩٩م،ص٤٦.
(9) عباس علي عميد الزنجاني، العلاقة بين الدين والسياسة، ص٩٤.
(10) يعتبر أرسطو مؤسس هذا العلم بكتابه (السياسة) الذي بحث فيه نظام المجتمع الإنساني مبتدئاً بالأسرة، وهي الخلية الأولى، ثم الدولة من حيث علاقتها بالدول الأخرى، وهذا ما يعرف بالسياسة المدنية، والسياسة الدولية. ظ: احمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٤٧١ .
(11) ظ: فهمي هويدي(نقلاً عن محمد حسنين هيكل الذي كان حاضر اللقاء)، القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٢م، ص١٤.
(12) ظ: النظريات السياسية الإسلامية، المكتبة الانجلو مصرية، ط٣، ١٩٦٠م، (المقدمة).
(13) د. محمد أيوب الشناوي، الفكر السياسي الإسلامي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٦م، ٢٠.
(14) الصادق بالعيد، القرآن والتشريع، منشورات الحلبي الحقوقية، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٢٣٣.
(15) جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، دار النهار للنشر ، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م، ص٢١٦.
(16) نفس المصدر، ص٢٢٧.
(17) ظ: نفس المصدر، ص٢٣٩.
(18) ظ: أين الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م، ص□□□□.
(19) محمّد باقر الناصري، من معالم الفكر السياسي في الإسلام، منشورات مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٨٨م، ص٨٢.
(20) د. طالب الحمداني، النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٠م، ص١٣٧.
(21) سورة إبراهيم، ٣٢.
(22) سورة فاطر، ٣٩.
(23) احمد حسن فرحات، الخلافة في الأرض، ص٢١، ظ: عبد الحميد النجار ، خلافة الإنسان بين الوعي والعقل(بحث في جدلية النص والعقل والواقع)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧م، ص٤٧.
(24) ظ: الأصفهاني (ت٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دارالقلم،بيروت،ط١٤٢٥،١هـ،٢٩٤.
(25) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م، بيروت، ص ١٤.
(26) سورة المؤمنون، ١١٥.
(27) سورة هود، ٥٧.
(28) سورة محمّد، ٣٨.
(29) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١٨٢/٤.
(30) سورة النور، ٥٥.
(31) سورة الأحزاب، ٧٢.
(32) ابن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، (دت)، ٣٤٥/٢١.
(33) البيضاوي(ت... هـ)، أنوار التنزيل، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت،

١٩٩٠م،٣/٣٩٥ .
(34) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٣/٢٦٥ .
(35) سورة الذاريات، ٥٦ .
(36) سورة الحجرات، ١٣ .
(37) ظ: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبي اليزيد العجمي، دار الصحوة ودار الوفاء، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٩٦ .
(38) ظ: فاروق دسوقي، استخلاف الإنسان في الأرض..، ص١٨.
(39) نفس المصدر، ص١٩.
(40) نفس المصدر، ص٨.
(41) احمد حسن فرحات ، الخلافة في الأرض، ص ٣٨.
(42) نفس المصدر، ص٣٨.
43 □□سورة القلم، ٤.
44 □□ظ: ابن منظور، لسان العرب،١/٨٨٩.
45 □□الزبيدي، تاج العروس،٦/٣٣٧.
46 □□ الغزالي(ت:٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين،٣/٥٣.
47 □□ظ: إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق،دار الثقافة، القاهرة،١٩٨٨م، ص٣٣.
4848 □□شرح نهج البلاغة، محمد عبده، ٨٣/٨٤□
49 □سيد قطب، في ظلال القرآن، ٥/٢٥٥٨.
50 □سورة يونس، ٧٥.
51 □سورة الفرقان، ٢١.
52 □سورة الأعراف، ٤٨.
53 □ريموت بوارن، الأخلاق والسياسة، ترجمة: د. عادل العوا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط١٩٩٢،٢م،ص٢٠٩.
54 □□نفس المصدر، ص٢٢٥.
55 □□ظ: كتاب الأمير، ص٣٦٤.
56 □□ظ: محمد كاظم حسين، الخطاب الأخلاقي في القرآن الكريم، بحث منشور في مجلة كلية الفقه، جامعة الكوفة، السنة العاشرة، العدد١١، ٢٠١٠م، ص٢٥٣.
٥٧) محمد عبد اللاوي، دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، جامعة وهران ،الجزائر، ٢٠٠٤، ص١٩٨.
58 □□سورة، الأنفال، ٦٢-٦٣.
(59) ظ: حسين فوزي النجار ،نظرية الأخلاق في الإسلام، ص١٥.
60 □□محمّد أبو زهره، مقدمة كتاب الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، ص٢، نقلاً عن د. سمير عالية، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والترجمة، بيروت، ١٩٨٨م، ص٩٦.
(١) ظ : د. محمد سليم العوا ، صحيفة المدينة والشورى النبوية . ١ / ٦٧ .
(٢) ظ : د . عبد الحميد متولي ، الدولة القانونية والنظام السياسي في الإسلام ، ص٢١٢ .
(٣) سيد قطب ، في ظلال القرآن ، ٦ / ٣٤٩٤ .
(٤) سورة الحديد ، ٢٥ .
(٤) الشيرازي ، الأمثل ، ١٨ / ٥٣ .

(٥) نفس المصدر .
[6161] ظ : سعد أبو حبيب ، دراسة في منهاج الإسلام السياسي . ص٧٤٩ .
[62] الشيرازي ، الأمثل ، ١٨ / ٣٥ .
[63] ظ: الحاكم النيسابوري، المستدرك،١٧/١،(الحديث بلفظ: إن لله تسع وسعين اسماً .. ذكر منها العدل والقسط أي العادل).
[64] سورة ص، ٢٦ .
[65] ابن الجوزي جمال الدين ، زاد المسير في علم التفسير ، ٧ /٢ ، القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٥ / ١٨٩ .
[66] سورة الشورى ، ١٥ .
[67] سورة النساء ، ٥٨.
[68] ظ: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شرح: محمد صالح العثيمين، تحقيق: أبو عمرو الأثري، دار الغد الجديد، المنصورة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٤.
[69] سورة النساء من الآية ٥٨.
[70] الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، ١٠ / ١٤١ .
[71] النسفي ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل المسمى (تفسير النسفي) ،١ / ٢٣٢
[72] د . محمد سليم الهوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، ص٢٠٥ .
[73] سورة الرحمن ٧ – ٩ .
[74] سورة النساء ، ١ .
[75] الشيرازي ، الأمثل ، ٣ / ٥٦ .
[76] سورة الحجرات ، ١٣ .
[77] ظ : سعد أبو حبيب ، دراسة في منهاج الإسلام السياسي ، ص ٥٣٩
[78] الكليني ، الكافي ، ١ / ٤٠٣ .
[79] ظ : جيفر روبرتس والينار ادواردس ، المعجم الحديث للتحليل السياسي ، ص ١٣٩ .
[80] سورة النساء ، ١٠٥ – ١٠٧ و ١١٢ .
[81] ظ : عمرو خالد ، خواطر قرآنية ، ص٧٧ .
[82] ظ : د . عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، ص٣٦ .
[83] ظ : هارولد ج . لاسكي ، الحرية في الدولة الحديثة ، ص ٢٩ .
[84] ظ : فاضل الانصاري ، قصة الاستبداد ، ص ١٥٢ .
[85] ظ : إبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسي ، ص ١٩ .
[86] سورة آل عمران ، ١٥٩ .
[87] ظ : سعد أبو حبيب ، دراسة في منهاج الإسلام السياسي ، ص٧٤٩ .
[88] سورة الإسراء ، ١٥ .
[89] الكليني ، الكافي ، ص ٩٠ .
[90] الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، ٣ / ٢٤٣ .
[91] هاشم معروف الحسني ، سيرة الأئمة الاثني عشر ، ٢ / ٧٧ .
[92] ظ: د. ماهر عبد الهادي، السلطة السياسية في نظرية الدولة، دار النهضة العربية، ط٢ ، ١٩٨٤م، ص٤٢٢ .
[93] ظ: د. كريم يوسف كشاش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، دار المعارف في الإسكندرية، ١٩٨٧م، ص٥١٢، ويضيف الدكتور صبحي سعيد : (إن الإسلام جاء بنظام جامع

بين أمور الدين والدنيا معاً قاضياً بذلك على المشكلة من جذورها.) ويورد مجموعة من الأسباب، للتوسعة: السلطة والحرية في النظام الإسلامي، دار الفكر العربي، ١٩٨٢م، ص٢٦-٣٠.

[94] سورة آل عمران ، ٦٤ .
[95] سورة الأعراف ، ٣٨ ـ ٣٩ .
[96] سورة سبأ . ٣٢ - ٣٣ .
[97] سورة النساء ، ٩٧ .
[98] ظ: د . محمد موقيت ، حقوق الإنسان في الفكر المغاربي الحديث ، ص ٥٣٩ .
[99] ظ : د. صالح جواد كاظم وعلي غالب العاني ، الأنظمة السياسية ، ص٢١ .
[100] سورة الإسراء ، ١٧ .
[101] ظ: د. احمد كمال أبو المجد، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م، ص٣٨٣ .
[102] يشير بعض الباحثين إلى أن القوى الاستعمارية قد فرضت نمط المؤسسات القانونية والسياسية الموجودة فيها على الدول المستعمر والتي جرى الاحتفاظ بها والتمسك بها حتى في عهد الاستقلال في كثير من الحالات، وبالتالي أصبحت الدولة في الدول العربية والعالم الثالث ـ في الغالب ـ لا تعبر عن خصوصية ثقافية ولا عن تطور تاريخي طبيعي ولا عن خصائص المجتمع وتكويناته الاجتماعية والحضارية، والتي يحلو لبعض الباحثين أن يطلق على هذا النمط من الدول اسم (الدولة ما بعد الاستعمارية)، ظ: د. محمد فريد حجاب، أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث، بحث منشور في كتاب المسالة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م،ص ٩٣ .
[103] د. محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان ، ص٣٤ .
[104] ظ : د. توفيق الشاوي ، فقه الشورى والاستشارة ، ص ٣٣ .
[105] ظ : د. عبد الكريم زيدان . المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، ص٤٧ .
[106] سورة الشورى ، ٣٨ .
[107] ظ : د. توفيق الشاوي ، فقه الشورى والاستشارة ، ص ٤٩ .
([108]) سورة آل عمران: ١٥٩.
([109]) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٩هـ ،٣١/٢.
([110]) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٩٧٤، ١/ ٦٣.
([111]) م. ن: ص ٦٦.
([112]) ظ: د. فرناس عبد الباسط ألبنا، محاضرات في نظام الحكم والقضاء في الإسلام، القاهرة، ١٩٨٨،ص ٦٩، د.السيد خليل هيكل،موقف الفقه الدستوري التقليدي والفقه الإسلامي من بناء وتنظيم الدولة،دار النهضة العربية،١٩٨٩م،ص٢٨٩.
([113]) ظ: الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، ١٩٥١م، ص ١٤٤ - ١٤٥.
([114]) ظ: محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، ٤/ ٤٥.
([115]) ظ: الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٣٦٨.
([116]) ظ: الشورى في الإسلام، دار النشر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٦٨، ص ٤٢ - ٥٠.
([117]) ظ: ابن حزم (حياته وعصره - آراءه الفقهية)، ط٢، ١٩٥٤م، ص ٢٥٢.

(118) ظ: دستور الدولة الإسلامية، مجلة لواء الإسلام، عدد رجب ١٣٧١هـ ، مارس ١٩٥٢م، ص ٦٧٩، نقلاً عن: د. يعقوب محمد المليحي، مبدأ الشورىٰ في الإسلام مع مقارنة بمبادئ الديمقراطية الغربية والنظام الماركسي، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية، ص ١٠٢.
(119) ظ: الشورىٰ في الإسلام، مطبعة الشهيد، قم، ط٥، ١٤٢٠ هـ ، ص ١٣.
(120) ظ: مبدأ الشورىٰ في الإسلام، عالم الكتب، ط٢، ١٩٧٢، ص ٤٦ - ٤٩.
(121) ظ: مبدأ الشورىٰ في الإسلام مع مقارنة بمبادئ الديمقراطية الغربية والنظام الماركسي، ص ١٠٠.
122) ظ: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، ص٢٠٢.
(123) ظ: تفسير القرطبي، ٤/ ٢٤٩.
(124) أحكام القرآن، ٢/ ٥٢.
(125) في ظلال القرآن، ٤/ ١١٩.
(126) ظ: جامع البيان، ٤/ ١٥٣.
(127) ظ: روح المعاني، ٤/ ١٠٦ - ١٠٧.
(128) ظ: مجمع البيان، ٤/ ٢٤٥.
(129) ظ: الكشاف، ١/ ٤٧٤.
(130) ظ: أحكام القرآن، ١/ ٢٩٨.
(131) ظ: المنتظري ، دراسات في ولاية الفقيه، ٢/ ٣١.
(132) ابن العربي، أحكام القرآن، ٤/ ٦٥٥، ظ: مكارم الشيرازي، الأمثل، ١٥/ ٤٠٥.
(133) ظ: القرطبي، ٤/ ٢٥٠.
(134) نفس المصدر، ٤/ ٢٥٢.
(135) الكشاف، ١/ ٤٧٥.
(136) معالم المدرستين، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام ، ط٢، ١٤٢٦ هـ ، ١/ ٢٥٦.
(137) نشأة الشيعة والتشيع، تحقيق: عبد الجبار شرارة، دار الغدير، بيروت، ١٩٩٥م ، ص ٣٢.
(138) الآلوسي ، روح المعاني، ٢٥/ ٤٦.
(139) الميزان ، ٤/ ٦٩.
(140) د. حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي، لندن، ٢٠٠٠م، ص ٦٦.
(141) الشورىٰ في القرآن الكريم، ضمن البحوث المقدمة لمؤسسة آل البيت عليهم السلام ، الشورىٰ في الإسلام، عمان، ١٩٨٩م، ١/ ١٥.
(142) جدليات الشورىٰ والديمقراطية،الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،٢٠٠٧،ص١٧٣
(143) ظ: د. منير ألبياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية،جامعة بغداد، ص٤٨٨.
(144) ظ: الطوسي، التبيان ٢/ ٥٤٩، النجفي، جواهر الكلام ٢١/ ٣٥٢، الآلوسي، روح المعاني ٤/ ٢١.
(145) محمد جواد مغنية، تفسير المبين، دار الكتاب الإسلامي،مطبعة ستارة، ط٣، ٢٠٠٤، ص٨٠.

(146) سورة آل عمران: ١٠٤.
(147) تفسير المراغي، ٢/ ٢٢.
(148) محاسن التأويل، ٢/ ٣٧٤.
(149) ظ: الزمخشري، الكشاف ١/ ٢٥٤، النسفي، ١/ ١٧١.
(150) ظ: الأندلسي: ابن عطية (ت: ٥٤٦)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافعي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ٣/ ٤٨٦، الطوسي، التبيان ٢/ ٥٤٩، الزمخشري، الكشاف، ١/ ٤٥٢.
(151) ظ: الغزالي، إحياء علوم الدين ،٢/ ٣٠٧.
(152) سورة آل عمران: ١١٠.
(153) مجمع البيان: ١/ ٤٨٦.
(154) تفسير القرطبي: ٤/ ١١١.
(155) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٤/ ٥٨.
(156) الشيخ المفيد، المقنعة، ص ٨٠٨.
(157) ظ: كاشف الغطاء: الشيخ جعفر ، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء،انتشارات مهدوي،أصفهان، ٤١٩/٢ ،النجفي ،جواهر الكلام،٢١ /٣٥٢.
(158) سورة التحريم: ٦.
(159) الشيخ الطوسي، مجمع البيان، ٥/ ٣١٨.
(160) الكليني، الكافي، ٥/ ٦٢.
(161) كنز العمال، ١/ ٣٠، مجمع الزوائد، ١/ ٣٨.
(162) صحيح مسلم، ١/ ٦٩، سنن أبي دواد، ١/ ٢٩٦، سنن الترمذي، ٤/ ٤٦٩.
(163) ظ: أبو فارس، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٣٣.
(164) بحار الأنوار ،٣٢ / ٥٢٦، الدينوري (ت: ٢٨٢ هـ)، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة جمال الدين الشيال، دار إحياء الكتاب العربي عيسى البابي الحلبي ، ١٩٦٠م، ص ١٨٨، ابن أبي الحديد، نهج البلاغة، ٢/ ٢٠٨، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ٤٧٤
(165) لجنة الحديث في معهد باقر العلوم،موسوعة كلمات الإمام الحسين،دار المعرفة للطباعة والنشر،قم،ط٣، ص٣٥٤، ظ: الكوفي: احمد بن اعثم (ت٣١٤)، كتاب الفتوح، تحقيق:علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت،١٤١١هـ،٢١/٥ ،البحار ،٣٢٩/٤٤.
(166) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤/ ٤٨، بحار الأنوار، ٤٤/ ٣٨٢.
(167) ابن عبد البر ،التمهيد، ٢٣ / ٢٨٢.
(168) النسفي، ١/ ٣٠٦.
(169) أحكام القرآن، ٢/ ٤٨٦.
(170) شرح النووي على صحيح مسلم، ٢/ ٢٢.
(171) مصباح الفقاهة، ١/ ٦٧٧.
(172) ظ: حسين النوري الهمداني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ص ٤٢.
(173) تحرير الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٠ هـ ، ٢/ ٢٤٠.
(174) ظ: سعيد العذاري، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار نون والقلم للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ص ١٢، مركز الرسالة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نشر مركز

الرسالة، قم، ١٤٢٠ هـ، ص ١٢.

([175]) ألمجلسي، البحار، ١٢٧/٧٤.

([176]) الحراني، تحف العقول، ص ١٦٨.

([177]) ظ: د. محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٠هـ، ص٢١.

([178]) للتوسعة في مواقف الأئمة المعارض للاستبداد السياسي ظ: د. نغم حسن الكنعاني، المواقف السياسية للائمة الاثني عشر، الرافد للطباعة والنشر، العراق، ٢٠٠٩م، ص٨١،

([179]) صادق جعفر، المشروع الاستراتيجي للنبي وأوصيائه، دار العلوم، بيروت، ٢٠٠٤م، ص١١٧.

([180]) ظ: د. عبد الوهاب محمد عبده خليل، الصراع بين السلطة والحرية، أطروحة دكتوراه كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٤٢١.

([181]) ظ: خليل العناني، دور المعارضة في ترسيخ الاستبداد، موقع التجديد العربي، □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□.

([182]) عمران سميح نزّال، شرعية الاختلاف بين المسلمين، دار القراء، دار قتيبة، بيروت سوريا، ٢٠٠٤م، ص٢٢٣.